دراسات

توميسلاف سونيتش

ضد الديمقراطية والمساواة

ترجمة: حيدر عبد الواحد راشد



للنشر والتوزيع

توميسلاف سونيتش

ضد الديمقراطية والمساواة

اليمين الجديد الأوربي

ترجمة

حيدر عبدالواحد راشد



فاتحةٌ لابدّ منها

قد تبدو هذه المقدمة أشبه بمحاولة للتّطفل، أو حشر الكاتب اليافع لاسمه بين أسماء الكبار. لكنني أحسبها غير ذلك بالتّأكيد: فهذا التّيار الفكري الذي لا يكاد يذكر في الأوساط المثقفة العربية على الرغم من طول باع مؤلفيه، وتبحرهم في شتى الشؤون الراهنة، ينطوي في أطروحاته على مفاتيح لحلّ كثيرٍ من المشكلات التي أرهقتْ مجتمعاتنا منذ نشأة الدولة الحديثة وحتى اليوم.

ولاسيما أننا، لو أنعمنا النّظر في التّاريخ الأيديولوجي للشّرق الأوسط، سنلاحظ أنّه قلّما استطاع فكر معين أنْ ينتشرَ ما لم يكن مدعوماً بالمدد السّياسيّ الإمبريالي أو بالزخم الجماهيري المحلي، وكلاهما (يا للعجب!) من معوقات التّفكير الجاد الحذر، الذي يتطلب بادئ ذي بدء أنْ نشخصَ الأمورَ بمبضع الجراح، وبأصابع لا يمسّها الارتعاش.

ولعلّ المشكلة الرئيسة التي تسيطر على المشهد الثّقافيّ، والساحة السّياسيّة معاً هي عدم القدرة على النّظر خارج إطار فكري تلقّوه بالقبول من دون أدنى تردد بوصفه جزءاً من «الصواب» الغربيّ الذي أحلّوه محلّ «الخطأ» الشّرقيّ. على الرغم من أنّ حركةَ الفكر في الغرب مستمرةٌ، لكنّهم يكتفون بأخذ لقطات منها عادةً ما تكون منتزعةً عن سياقها، وهذه الانتقائية المتسرعة تقود بهم حتماً إلى إهمال تام لوظيفة النقد المستمر في تصحيح الأفكار

ومراجعتها، وكذلك فوات الأوان تاريخياً على بعض التّيارات والمدارس.

قد ترجع العِلّة في ذلك إلى أنّ العلوم الإنسانية كانت وما تزال علوماً اعتبارية، تقوم على التناسق الداخلي لمفاهيمها والشهرة الذائعة لمفكريها، ولا تستند إلى مرجعية خارجية مثل التجربة أو العلم أو التاريخ. وهذا ليس تجنياً طارئاً على قامات في المعرفة الإنسانية، بل كلام أناس بوزن ستانيسلاف أندريسكي (1919-2007)، أستاذ علم الاجتماع في جامعة ريدينغ البريطانية. حيث يقول في كتابه **العلوم الاجتماعية بوصفها شعوذةً**:

لا أظنّ أنّ مغالطة الشخصنة من حيث المصالح غير المعلنة تنطبق على دوافع مخترعي الصرعات الفكرية، فهم أميل لأنّ يكونوا دعاةً ومنظرين نسجوا حول أنفسهم شرنقة من خيالهم باتت تمنعهم من رؤية العالم كما هو. ففي كلّ مجتمع تنتشر فيه ثقافة الحرف، ستجد على كلّ حال أشخاصاً يكتبون كلّ أنواع الهراء الممكنة. لن يصل كثير منهم إلى أعتاب المطبعة، وأما من يجتازون منهم هذه العقبة فسيظل كثير منهم مهملين، غير مقروئين، أو منسيين بسرعة، أما غيرهم فيدعمون ويعظّمون ويمجّدون. وفي هذا المستوى من عملية الانتقاء الاجتماعي، التي تتحكم بانتشار الأفكار، تصبح مسألة خضوعهم للمصالح غير المعلنة ذات صلة أوثق.

ولهذا فقد يقع بعض الباحثين من الثقافات المتلقية، لهوى في أنفسهم أو لمسبقات ثقافية في تنشئتهم، في أسر بعض الأفكار والبنى العقائدية الرائجة بمعزل عن قيمتها الذاتية أو جدواها لمجتمعاتهم، ويغرمون بها لدرجة يستحيل معها زحزحتهم عنها - كما قال جوناثان سويفت: «لن يدفع المنطق أحداً لتصحيح رأي سقيم، لم يكن قد اكتسبه بالفكر السليم».

ويزداد الأمر تعقيداً حين نركّز على الملكات العقلية للشعوب العربية، التي عاشت في سبات مزمن منذ هزيمة المعتزلة، وأهل التأويل، وحتى القرن العشرين، الذي اضطرها فجأة لتأسيس دول عصرية (ولو شكلياً)، والتّصدي للأزمات الراهنة بكلّ ما فيها من تشابك.

ولكن أنّى للتفكير المجرد والمادي أنْ يعمل بعد قرون من السّبات المفروض دينياً؟ من البدهي جداً أنْ تتحرك هذه الشّعوب بمنطقِ ردّ الفعل

مـن دون غـيره، وتتعامل مع الأجنبي الدخيل لا بوصفـه شريكاً محتملاً، بل عدواً لا شـكّ فيه. وقدْ نشـط ذلك الشعور في السّياسـة العربية لدرجة أدّتْ بكثير من الشـعوب العربية للارتماء في أحضان الاتحاد السـوفيتي (الشّيوعيّ الملحـد)؛ لأنّـهُ كان يَعِدُهـا بهزيمة (الاسـتعمار) الغربيّ المسـيحيّ، الذي فتح عيونهـا لأوّل مـرّة على إمكانات لا تحـصى للرفاهة في الحيـاة والحضارة، وما يزال كثيرٌ من أبنائها ينفقون الغالي والنفيس للوصول إلى شواطئه أو مطاراته، متجاهلين عواصم الصمود والممانعة مثل كوبا أو فنزويلا.

من بعـد اسـتنفاد الحركة الشّـيوعيّة لهزيمهـا وزخمها، وتهـاوي نفوذها وانطفـاء جذوتها، لم يكن من العجيـب أن نرى كثيراً من المثقفين (الطليعيين) في بلدانـنـا يتقافـزون نحـو الجهة الأخـرى من الخـط السّـياسيّ، ويصبحون أنصاراً مسـتميتين للنيوليبرالية من دون أدنى نقاش؛ لأنّ غرائزهم الحساسة للمكاسـب الاجتماعيـة والسياسـية أدركـتْ أنّ الأمـر يحتـاج لتغـيير الجلد لا أكثـر، أمـا الجوهر فسـيظلّ كما هـو. يقول ريشـارد ليغوتكو، الفيلسـوف والبرلمانيّ البولنديّ، في وصف هذه الظاهرة:

لقد رحّبتْ النّخبةُ السّياسـيّة البولنديّة المتشـكلة حديثاً بالشـيوعين في لفتة مـن الضيافـة اللافتة لأسـباب تكتيكية جزئيـاً (لئلا يتركوا جمعـاً كبيراً من الناس خارج النظام)، ولأسـباب أيديولوجية غير يسيرة أيضاً: فقد توقعوا أنّهم عقب بعض الرتوش الخفيفة ووجودهم في ظروف جديدة، فسـيصبح الشـيوعيون لاعبـين أوفيـاء ومتحمسـين في اللعبـة الليبرا-ديمقراطيـة. وسرعـان ما تأكدت من أن هذا الافتراض الأيديولوجي حقيقة. وبالفعل، فعقـب بعض الرتوش الخفيفـة ووجودهم في ظروف جديـدة، فقد تكيّف الأعضـاء السـابقون في الحزب الشّـيوعيّ بشـكل كامـل مـع الدّيمقراطيّة اللّيبراليّة وآلياتها، ومع تمام التفسير الأيديولوجي الذي رافق هذه الآليات. وسرعـان ما انضمـوا حتى لصفوف حـراس العقيدة الجديـدة. فالصحف نفسـها التـي أهابت لعقود عـلى صفحاتهـا الأولى بعمال العـالم أن يتحدوا، بدأت بحماس مماثل بالنداء لكل القوى المستنيرة كي تدافع عن الدّيمقراطيّة اللّيبراليّة ضد قوى الظلام، بما فيها أعداء الشّيوعيّة.

هـذا الدفـاع الشرس عـن الشـيوعيين الذيـن امتصهم النظـام الجديد، والهجـمات العنيفـة ضد من انطووا عـلى رأي غير متحمس تجـاه انضمامهم، قـاد كثيرٌ للاعتقـاد بـأن ذلـك كان فعـلاً ضرورة أخلاقية للعـصر الجديد. فالشـيوعيون الذين اسـتحالوا إلى ديمقراطيين ليبراليين باتوا يعدّون شركاء أوفيـاء في مهمـة خلق نظام جديـد، والحلف معهم بات يسـمى عقداً صانعاً لعـصره، يشـابه في تاريـخ بولنـدا تأسـيس الجمهوريـة في تاريـخ الولايـات المتحـدة. ومن هنا جاء الرد الغاضب غير المفهوم ضد ضعفاء الإيمان أمثالي، الذين شـككوا في المصداقية الأخلاقية والسياسية لأولئك الشركاء المنضمين حديثاً. ولا يزال مستمراً. من الأعراض اللافتة في تاريخ المجتمعات البعد-شـيوعية، أنّ أعظـم الهجـمات الحاقـدة صحفيـاً وسياسـياً وُجّهـت ضد من أضمروا شـكوكاً حول منح الشـيوعيين حصانة أولاً، وامتيازات ثانياً. [من كتاب الشيطان في الدّيمقراطيّة، سينشر قريباً]

ولم يعد مستغرباً أيضاً أنْ نجد بين الشباب العربيّ من يدافع عن (المساواة) و (حقـوق الأقليات) وغيرها من اللافتات اللّيبراليّة، بالحماسـة نفسـها التي كان يندد بها آباؤهم أو أجدادهم اليسـاريون (بالعدوان الأميركيّ على كوبا) و (الحـرب الظالمـة في فيتنـام)! ولكنْ بعد ثلاثة عقود على اسـتتباب السـاحة للمعسـكر اللّيبراليّ، ورؤية المآزق الاقتصاديّة والاجتماعيّة التي أفضت إليها سـيطرته المطلقة (مثل: أزمات السـكان، وموجات الهجـرة في العالم الغربيّ، وتصاعد الشّقاق بين الجنسين، وتهاوي معدل الأجور في العالم العربيّ)، لابدّ من طرح سؤال مهم: هل نحن مقيدون بهذين الخيارين لا غير؟

[لمـن يتسـاءل عن عـدم مروري عـلى ذكر تيارات الإسـلام السّـياسيّ، أقـول: إنّي لا أعدّهـا مدارسَ فكريّة أصـلاً، بل أوبئة سياسـية، وفرقاً مغلقة تـؤدي إلى كوارث إنسـانيّة واجتماعيّـة أينما انتشرتْ أو طُبّقـتْ. وإذا محصتَ أفكارَها بمبضع التّحليل النّفسيّ فستكتشـف أنّها مجموعة عقد وإشكالات، بين عصاب، ورهاب، وإسـقاط – فقط؛ لأنها لا ترتضي لشـعوبنا أنْ تتنفس هواءً آخرَ غير ما يشوبه دخان البخور وعطن السراديب.]

في سـاحة الفكـر والاجتـماع (التي قرأنا شـهادة أندريسـكي على كونها

اعتبارية لا موضوعية) ثمّة مسلمات رائجة سرعان ما تتبخر بمجرد تعرضها للفحص. من أبرزها في السّنوات الأخيرة فكرة «البوصلة السّياسيّة»، التي تحاول إسقاط التّوجهات السّياسيّة للمرشحين، أو الزعماء الأبرز في العالم المتقدم على سطح ذي بعدين، هما: الحرية الاقتصاديّة، والتّسلط السّياسيّ.

ولكن اختيار هذين المحورين يكشف بحد ذاته عن ضيق الأفق الملازم لأطروحة التّنوير (التي منها اشتقت اللّيبراليّة والشيوعية معاً، حيث ناصرتْ الأولى الحرية، وناصرت الثانية المساواة). فأيّ دراسة واعية لتطور المجتمعات البشرية في ضوء المعارف الراهنة تفصح لنا عن أنّ السياسة هي الناتج النهائي لتطور كلّ الأبعاد الأخرى في المجتمع، مثل: الثقافة السائدة، وشكل الأسرة، وحياة المدينة، والأخلاق التي تساوقها. أما الاقتصاد فليس بأيّ حال مؤشراً على صحة المجتمع، فكم من دولة غنية تعاني من فقدان الأمل اجتماعيّاً أو سكانيّاً، أو يصاحب انطلاقها المفاجئ نحو الرفاهة انغماس مهلك في المخدرات أكثر من يقع ضحيته الجيل الجديد؟ (وهذه ليست أمثلة افتراضية: فاليابان، وكوريا الجنوبية، شاهدان على النّوع الأول، والولايات المتحدة، وبريطانيا شاهدان على النّوع الثاني.)

وهكذا نرى ألان دو بنوا، المفكر الفرنسي الرائد الذي كتب مقدمة ضافية لهذا الكتاب، يسدد طعنة نجلاء إلى قلب الدفوع اللّيبراليّة ضد اتهامها بالاختزال في الفكر والحياة حين يقول:

في أثناء القرن العشرين ولّد الطابع المنحلّ للهيمنة اللّيبراليّة ردّة مشروعة، هي ظهور الحركة الاشتراكيّة، ولكن تحت تأثير الماركسية ضلّت هذه الحركة طريقها. وعلى الرغم من عدائهما المتبادل، فالليبرالية والماركسية ينتميان أساساً للفضاء نفسه، وكلاهما وريث للفكر التنويري: فهما يشتركان في الفردانية نفسها، وحتى في المساواتية العالمية نفسها، والعقلانية نفسها، والأولوية الاقتصادية نفسها، والتأكيد على القيمة المحرّرة للعمل نفسه، والإيمان بالتقدم نفسه، والفكرة عن نهاية التاريخ نفسها. وفي معظم الجوانب، فإن اللّيبراليّة إنّما حققت الأهداف الأوكد التي تشارك فيها الماركسية: طمس الهويات الجمعية، والثقافات التقليدية، خيبة الأمل العالمية، وعولمة نظام الإنتاج. [من كتاب بيان لنهضة أوربية، سينشر قريباً]

في وجه هذه التحديات الحضارية الهائلة التي لم تعد حبيسة سوح البرلمانات أو قاعات الجامعات بأيّ حال (وكيف هذا والدولار، الذي ينزلق أمامه الدينار العراقي نحو أسعار الحصار الدوليّ الرهيب، هو العملة الاحتياطية لأغلب دول العالم؟)، لا مفرّ لنا بوصفنا قرّاءَ عرباً من استكشاف تيارات فكرية بديلة، لا تكتفي بانتهاج مواقف وسيطة بين التطرفات، أو مصححة لما هو قائم أصلاً، بل تعلن الحرب على الاستقطاب السّياسيّ بكلّ أشكاله، وتنادي بأولوية الحياة الحرة الهادفة على كلّ برنامج عولميّ أو إمبرياليّ.

وأحسب شخصياً أنّ اختيار هذا الكتاب للفيلسوف السّياسيّ الكرواتيّ توميسلاف سونيتش يعدّ أمثل مقدمة إلى أبرز هذه التّوجهات (المهمّشة عن عمد) في العالم الغربيّ، أعني به ما اشتهر باسم اليمين الجديد الأوربي. فتجربته الحياتية والسياسية في يوغسلاڤيا السابقة (التي اعتقل فيها أبوه لعدّة أعوام نظراً لنشاطه ضد الشّيوعيّة) ، ودراسته للدكتوراه في العلوم السّياسيّة تحت إشراف المفكر المحافظ الحصيف پول غوتفريد في الولايات المتحدة، إضافة إلى إجادته لست لغات أوربية (من بينها: الإنجليزية، والألمانية، والفرنسية)، تؤهله لتقديم شهادة مباشرة عن محاسن، ومساوئ كلا النظامين (الشّيوعيّ واللّيبراليّ) ، إضافة إلى الاستشهاد بمؤلفين من شتى التّيارات من دون توسّط أيّ مترجم.

هذه المزايا وغيرها قد شجّعتني، وأنا على أعتاب الانتهاء من هذه المقدمة، على الشروع في ترجمة كتابه المهم والدّقيق الإنسان المتأمرك، الذي لاحظتُ أنّ مستواه لا يقلّ عما بين يديك، بل يشهد للمزيد من معالم الخبرة وسجايا التّدبر.

لا أجد بي حاجة للاستفاضة أكثر في الحديث عن الكتاب، فقد كفتني المقدمات أداء هذا الواجب. لكنّي أرى من اللازم إيضاح أنّ كثرة المقدمات لهذا الكتاب (التي وضعتْ بترتيبها الزمني) إنّما هي أمارة على تفاعل مادته مع الزمن، واستقرائه للمستقبل بكلّ ثقة، وكأنّه واقع راهن، وإدراكها لحتمية وصول الأفكار السّياسيّة إلى نهايتها المرتقبة، وإنْ طال بها السّير.

آمـلُ أنْ تكـون ترجمتـي هذه قـد أعطتْ الكتـاب والكاتـب حقهما من العناية، وأنْ تمنح المطالعين (شـباباً كانوا أم شـيبة) عيوناً جديدة يبصرون بها أوضاع العالم وتصرف أمواجه، وكذلك تفتح باباً آن أوانه حقاً لعقد صلات بـين الأفـكار العربيّـة الناقمـة على الاحتبـاس السّـياسيّ الخانـق، والمدارس الأوربية الأشد نضجاً وغنى.

حيدر عبدالواحد راشد

ألمانيا، 14 يونيو 2021

كلمة المحرر

يسـعدني للغايـة أنْ تكون الفرصة قد سـنحت لآركتـوس كي تصدر الطبعة الثالثة من كتاب د. سـونيتش **ضد الدّيمقراطيّة والمسـاواة**. ما زلتُ أذكر كيف صادفتُ نسخة من الطبعة الأولى في عقد 1990، حين كنتُ في أواسـط العشرينات. وقد كانتْ هذه تجربةً محوريةً بالنسبة إليّ؛ حيث كنتُ أعـرف آنـذاك أنّي من اليمـين، لكنّي لم أكن بعد قد عثرتُ على قطاع نشـط من اليمين أشـعرُ بأنّه يمثلُ آرائي بصدق. ولم يكن الإنترنت بعد قد تطور ليصبـح ذلك المورد المهم الذي نعرفه اليوم، وبالنسـبة إلى شـخص يعيش في الولايـات المتحدة، لم تتوفر عن اليمين الأوربي الجديد (ENR) سـوى معلومات شـحيحة في أيّ مكان، خارج صفحات مجلة Telos الأكاديمية المغمورة. ولكنّ النّزرَ اليسير الذي سمعته عن ENR كان آسراً، وقد أثارني العثـور على نسـخة من كتاب توم – بفضل مكتبـة جامعتي المحلية – لكي أستطيع أنْ أتعلم شيئاً منه.

ولم يخيّـب الكتابُ ظنّي. فقـد فتح أمامي عالماً جديـداً بالكامل، عالماً كانـت فيه أفكار «اليمين الحقّ»، كما سـماه يوليوس إيفـولا، ما يزال يُدافع عنهـا بإخلاصٍ وتناقشُ عـلى صعيد رفيع فكرياً وثقافيـاً. وقد كنتُ في آن واحـد مغتبطاً لوجـود شيء كهذا، ومحبطـاً لمعرفتي بعدم وجود ما يشـبهه

في أمـيركا. وبعد أكثر من عقد، ومع أنّ الوضع يبعثُ أكثر على التفاؤل، لم يقـمْ بعد أيّ «يمين أميركيّ جديد»، على أنّ هناك على الأقل بعض الجهود التـي تدفـع في هذا الاتجـاه، وأبرزُها ما يقـومُ به غريغ جونسـون في موقع تيـارات مضـادة Counter Currents، إضافة إلى مسـاعي توم نفسـه في موقـع المراقـب الغـربيّ The Occidental Observer مـع صديقه كيفن مكدونالد.

يمكننـي أنْ أقول أيضـاً: إنّ العمل الذي نؤديه في آركتوس، بالنسـبة إليّ عـلى الأقل، هـو إلى حد كبير نتيجـة للإلهام الذي اسـتمددته من قراءة هـذا الكتـاب لأوّل مرّة. فنحن نحـاولُ أنْ نضمن للقـرّاء القادمين باللّغة الإنجليزيـة الذيـن يتعاطفون مع اليمـين الجديد، وكذلـك المدارس ذات العلاقة، أنّهُ سـيكون لديهم أكثر من كتاب واحد يعتمدون عليه في تثقيف أنفسـهم. وقد نشرتُ بضعة كتب أخرى - ليسـت بالكثـيرة حتى الآن - عـن اليمين الجديد منذ نشر هذا الكتـاب، كان أبرزها كتاب مايكل أوميرا المتألـق **ثقافة جديدة، يمـين جديـد** New Culture New Right، ولكن كتاب توم يظلّ مقدمةً لا مثيل لها إلى الشـخوص، والأفكار السّياسيّة التي يهتم بها اليمين الجديد الأوربي.

حـين تقرأ هـذا الكتاب، تذكّر أنّهُ كُتِبَ أولاً والحـرب الباردة ما تزال جارية، والاتحاد السـوفيتي لا يزال يفـرض حضوراً فعلياً في الحياة اليومية لسـكان الغـرب كافة. ومـع أنّي متأكد مـن أنّ توم لو ألّف كتابَـهُ اليوم من جديد، فسيخصص مجالاً أقل بكثير لمناقشة الشّيوعيّة، فمن القيّم مع ذلك أنْ تقـرأ أفكارَهُ عنها، وليس من زاوية تاريخية فحسـب. ذلك أنّ العالم مع أنّهُ لم يعدْ عالقاً في صراع ثنوي بين الشّـيوعيّة والدّيمقراطيّة اللّيبراليّة، كلّ طـرف منـه مسـتعد لتدمير الآخـر في أثناء لحظة، فـإنّ الرؤيـة التي ألهمتْ الشّيوعيّة ما تزال حيةً ونشطةً جداً في أرجاء العالم، ولو بشكل أشد خفاءً.

فمثلما استـطاع الكوادر السّـوفييت السّـابقون إعادة تقديم أنفسـهم

بوصفهم رأسماليين صالحين، فإنّ متطرفي الماركسية السّابقين في عقدي 1960 و1970 قد تخلوا عن قنابلهم، وبياناتهم المستنسخة سراً، وارتدوا رداء الأكاديمية، الإعلام، ودخلوا أروقة السّلطة المالية والسّياسيّة الأشد تقديراً. وبهذا التّنكر، فقد استمروا في فرض نفوذهم على المجتمع، ولاسيما على المثاليين الشباب المضللين الذين، كما يقول إيڤولا، «يفتقرون إلى مراجع لائقة» حين يتعلق الأمر بحلّ المشكلات السّياسيّة والثّقافيّة للغرب. فالمرء يحتاجُ فقط للتفكير كيف تحول المجتمع الأميركيّ والأوربيّ الغربيّ كلياً في أثناء نصف القرن الماضي؛ ليكتشف أنّ الخطر اليوم ليس مصدره الدبابات أو الصواريخ العابرة للقارات، بل يتدفق من أفواهٍ، لوحات مفاتيح، وأرصدة بنوكِ بعض أغنى الناس في العالم وأوسعهم نفوذاً، أولئك الذّين لم يتخلوا أبداً عن الحلم بتحقيق شكلهم الغريب من المساواة والتّماثل العالميّ.

حتى إن الشّيوعيّة في شكلها الأصلي لم تلفظ أنفاسها بعد. فالآن حيث أكتب، وأنا في الهند، تحدث موجات تمرد شيوعية مسلحة في أرجاء قارة آسيا، وليس من المستغرب أبداً في بعض الأجزاء الأفقر من الهند أن تصادف رمز المنجل والمطرقة، أو صور ماركس، لينين، وستالين. وفي غرب البنغال القريب، يقوم الماويون باغتيالات مستهدفة بانتظام – والمضحك أنّها غير موجهة ضد الأثرياء، بل ضد خصومهم في الحزب الشّيوعيّ الأشد ثباتاً، الذي حصل هناك على السلطة عبر الانتخابات. ومع أن الشّيوعيّة قد عانت من نكبات كثيرة في أرجاء العالم، فإنّها لم تنتهِ بعد، وذلك ليس بالأمر المفاجئ حيث إنّها، كما يبرهن توم في هذا الكتاب، ستظلّ كامنة في الظل ما دامت أيديولوجيا الدّيمقراطيّة اللّيبراليّة في الصّدارة.

كلّ الاقتباسات من النّصوص المأخوذة من لغات أخرى قد ترجمها المؤلف بنفسه، ما لم تردْ إشارة إلى ترجمات موجودة أصلاً في الهوامش

المصاحبة. لم أشعر في معظم الأحيان بحاجتي لإضافة أيّ شيء إلى النّص الحاضر، ولكنّي في بعض المواقف أضفتُ ملاحظات تفسيريّة حيث تطلب الأمر ذلك، ووضعتُ لها علاماتٍ خاصةً كي تميّزها عن هوامش توم الأصليّة.

جون مورغان

مومباي، الهند

31 يناير 2011

مقدمةُ المؤلفِ للطّبعةِ الثّالثةِ

إنّ إضافـة مقدمة جديدة إلى المقدمات الكثـيرة الموجودة أصلاً قد يبدو غريبـاً عـلى النّاظر والقـارئ. فقد قيـل كلّ شيء يمكـن أنْ يقـال إجمالاً عن الغرض من هذا الكتاب في الطّبعات السّابقة، وكذلك المقدمات والتّمهيدات السّـابقة. ولكني أودُّ توجيه انتباه قرّائي إلى مقدمة ألان دو بنوا الجديدة التي قمـتُ بترجمتهـا إلى الإنجليزية، حيثُ تسـلطُ بعض النّور على طائفةٍ واسـعة مـن المشـكلات اللّغويّة والتّصوريّـة، في هذه الطّبعة الثّالثـة التي تنشرها دار آركتوس.

لقـد كُتِبَ هـذا الكتاب أوّل مـرة عام 1988 بوصفه رسـالة الدكتوراه خاصتـي. وكان يفـترض به أنْ يكون ملخصاً صغـيراً، وكذلك مقدمة إلى ما يمكـن وصفه إجمالاً بأنّه الميراث الثّقافيّ الهائـل للفكر اليمينيّ الغربيّ (بغض النظـر عـما قد يعنيه ‹اليمـين› أو ‹الغرب› اليوم)، الذي يعد الفيلسـوف ألان دو بنـوا ممثـلاً معاصراً فريـداً له. ولكني أنصـح القارئ بأنْ يقـرأ فوراً عمله الكلاسـيكي الموسوعي الضخم نظرة من اليمين Vu de droite، إضافة إلى العـشرات من كتبه، ومقالاته التي تعدّ بالمئـات، لأجل أنْ يتمكن من أفضل اسـتيعاب للأطروحـة الرئيسـة لكتابي هـذا. فدوري هـو باختصـار محاولة لتلخيـص أفكار ألان دو بنوا، ومفكرين مشـابهين له أيضاً، كانوا قد وصفوا لأسـباب متخبطـة، بل وغريبة أحيانـاً على يد خصومهم بأنهـم ‹يمينيون› أو

‹يمينيـون جـدد›! ولذا، نظـراً لتعذر وجـود لفظ أفضل، فسـأُبقي أيضاً على تعبـير ‹اليمين الجديد›. ولكن الأفكار التي تقـف وراء هذا الوصف المتعثر، الترويجـي، المتهكـم، التحريضي والفـارغ في أحيان كثيرة، وأعنـي به ‹اليمين الجديـد›، لا تقف على ‹اليمين› أو ‹اليسـار›. بل إن مـا يعرف باليمين الجديد الأوربي يمكن وصفه بنحو أفضل بأنّهُ مدرسة فكرية أو جماعة ثقافية، تشتمل على عدد قيّم من الفلاسـفة، الفنانين، الاجتما-أحيائيين sociobiologists، الشعراء، الكتاب، والعلماء الذين ينصب بحثهم واهتمامهم بنحو رئيس على نقد المسـاواتية، ونقد فكرة التقدم – بما في ذلك نقد مشـتقاتها الحداثية، البعد حداثية، العلمانيّة، والدنيويّة.

لمـاذا إذن يعدّ كتابي هذا مهماً؟ إنّه مهم في نظري؛ لأنّه يقدّم لقرّائه بعض الأدلة على كيفية اسـتنقاذ كِسر، وأشلاء مما كان يعرف يوما بالفكر ‹المحافظ› أو ‹اليمينـي›، وهـو تيار فكري تمّ تهميشـه، تجاهله، وحتى حظـره في دوائر التعليم العالي على يد الطبقة الحاكمة اللّيبراليّة (التي كانت شيوعية من قبل) وموظفيهـا. وهـذا الكتاب مهم أيضاً؛ لأنّه يوفر تيـاراً فكرياً مضاداً للأفكار المهيمنة التي شـكلتْ الغرب لأكثر من ألف سـنة، ولاسيما منذ سنة 1945 الحاسمة. كما يمكن لهذا الكتاب أنْ يكون أداةً قيّمة لطلاب العلوم الإنسانية، مـن حيث إنّه يحاول تحطيم التصور المنتشر عـن كثير من المفكرين المهمين في أوربـا وأمـيركا بوصفهـم ‹يمينـاً متطرفاً› أعمى، ريفيين سـاقطي الأسـنان، ‹نازيين› مجانين وجهالاً بلا دماغ، مشبعين بهوس التعدّي على أدمغة الأطفال الصغـار متعددي الثقافات. ومن المهم أنْ نشـدد على هـذه النقطة نظراً؛ لأن الأفـكار المهيمنـة في الخطاب المعـاصر مازال يشـكلها بحرص زمـرة ضيّقة مـن الذين يعدّون أنفسـهم ‹ليبراليـين ديمقراطيين› ولا يكفـون عن ترصيع كلامهم بالهذر عن ‹التّسامح› و ‹التّنوع› و ‹حقوق الإنسان›.

عـليّ أنْ أعـترف بأنّي حين كتبتُ هذا الكتاب أوّل مرّة في أميركا – وكان ذلـك قبيـل سـقوط التّجربة الشّـيوعيّة في أوربـا الشرقية – لم أكـن أدرك أنْ مقلديهـا اللّيبراليـين في الغرب سـيصبحون أشـد خبثـاً وقمعاً لحريـة التّعبير

والبحث الحر. ولكنّي في وقت لاحق قد تناولتُ مسألة الخطاب السّياسيّ والجوانب العديدة للأفكار المهيمنة في نهجهم السّياسيّ، ولاسيما تفسير بعض الأفكار السّياسيّة المعقدة، بتفصيل أكبر في كتابي الإنسان المتأمرك: وليد عصر ما بعد الحداثة Homo Americanus: Child of the Postmodern Age (نشر عام 2007). وقد تناول ألان دو بنوا وغيره من مفكري اليمين الجديد وباحثيه أيضاً هذه المسألة في أعمالهم الضخمة.

حين يعرّف المرء فكرة «السّياسيّ»، ينبغي أنْ يكتب مجلداً خاصاً عن سادة الخطاب المعاصر. فالدّيمقراطيّة، الشّموليّة، اللّيبراليّة، النّازيّة، الفاشيّة، الاشتراكيّة، والسّتالينيّة – كلّها عناوين ضخمة وقاهرة تخضع للانزياح اللّغويّ؛ حيث يمكن أن تكون شارة شرف في حقبة تاريخية ما، وكذلك كلمات مخيفة تستعمل لتشويه خصم فكري وسياسي. وبالمثل فقد يعترض بعضهم بشدة على استعمالي لعنوان ضد الدّيمقراطيّة والمساواة – كما لو أنّني قد عقدتُ العزم على تقديم وصفة لتدمير الدّيمقراطيّة. ربما كان الأمر سيسهل لو أنّني قمتُ بدل ذلك باستعمال مصطلحات مثل «حكم الهمج»، «حكم الملأ»، «حكم المافيا»، «حكم السّراق» أو «الديمقرطانية» بهدف التّنديد بالنّظام الشّيوعيّ السابق والدّيمقراطيّ اللّيبراليّ الحالي – حيث لم يكلَّ أي منهما من دون شكّ عن التّعريف بنفسه بوصفه «الدّيمقراطيّة الوحيدة الحقّة».

في الأساس، فإنّ رسالة هذا الكتاب هي أن على النّشطاء السياسيين الذين يعرفون عادة بلقب اليمينيين أو «العرقيين البيض» أنْ يعترفوا بادئ ذي بدء بالأهمية الجوهرية للهيمنة الثّقافية cultural hegemony لو أرادوا أبداً أن يقوموا بأيّ نشاط سياسيّ ذي معنى، أو يحققوا طموحهم لنيل مناصب سياسية؛ وذلك لأنهم يفتقرون إلى ذلك بقسوة، ولاسيما المحافظين والعرقيين البيض في أميركا. فالأفكار تحكم العالم حقاً، والأفعال السّياسيّة تسير في ظلّها – مهما يخطط لهذه الأفكار، تمول بسخاء، أو تنفذ بحرص. وقد فهم ما يعرف باليسار، وكذلك اليسار الجديد، ذلك بجدية قاتلة بعد عام

1945، سواء في الولايات المتحدة أم أوروبا، وهذا هو السبب في نجاحهم المستمر سياسياً، سواء في واشنطن أم بروكسل.

سأصفُ في هذا الكتاب الذي بين يديك، بأسلوب تعليمي ومباشر، بعض المفكرين الكبار الذين لا غنى عنهم في فهم حداثتنا المعاصرة. وأنا أفهم بالطبع أن بعض القرّاء سيعترضون على أنّي لم أذكر فريدريش نيتشه، فرانسيس پاركر يوكي، عزرا پاوند أو هـ.ل. منكن، وكذلك أنّي قفزتُ أيضاً على الآلاف من المؤلفين والعلماء المحافظين الأمريكيين أو الأوروپيين الجديرين بالاحترام. سينال هؤلاء المؤلفون الذين لا يحصون عدداً، وكذلك أهميتهم في عصر ما بعد الحداثة، تغطية على يد آخرين يوما ما - وهذا ما أؤمله. ولكني أعتقد أن هذا الكتاب الحالي سيفتح بعض المناظر الجديدة، ويساعد على الأقل في «التسليح» الفكري للقرّاء والطلاب الأصغر سناً، استعداداً لمعركتهم الفكرية المقبلة.

ربما كنتُ ساذجاً في أواخر عقد 1980 حين كنتُ أحلم بنظام عالمي أفضل، وأقل كذباً مع وصول المرض الشّيوعيّ إلى نهايته في شرق أوروپا. ولكن هذه المرّة، وانطلاقاً من عام 2008، فإنّي أظنُّ أنّ توقعاتي بخصوص الغرب (بغض النظر مجدداً عمّا قد يعنيه ‹الغرب›) قد تكون محقة. فاللّيبراليّة وتفرعاتها الكثيرة تعاني الآن سكرات الموت، في كلّ أرجاء الغرب. ويظل الأمر مسألة وقت قبل أن نراها تنهار. وعلينا كلّنا أن نستعد لهذا الانهيار الهائل، الذي لا يسعنا تخيل حصيلته في وقتنا الحاضر. ولكني آمل أن هذا الكتاب، وإن عجز عن تقديم صيغة للنّجاة من الانهيار، فسوف يساعد القارئ على الأقل في رصده للبديل الصحيح.

توميسلاڤ سونيتش

زغرب، كرواتيا

يناير 2011

اليمين الجديد الأوربي: بعد أربعين عاما [1]

ألان دو بنوا

في عـام 1990، مع احتفـال تيار فكري يدعى اليمـين الجديد الأوربي بعيـد ميلاده الحادي والعشريـن، نشر صديق كرواتي لي، يدعى توميسـلاف سـونيتش، الطبعـة الأولى مـن كتابـه عـن اليمين الجديـد بالإنجليزيـة. كان الكتاب في الأصل نص أطروحة الدكتوراه خاصته، التي ناقشـها قبل عامين في جامعة كاليفورنيا بسـانتا باربرا. فمنذ حصل على معرفة وطيدة بالفرنسية في أثنـاء دراسـته في جامعـة زغـرب، كان سـونيتش ميـالاً منـذ وقـت مبكر للبحـث في اليمين الجديد الأوربي (ENR). كما حظي بفرصة أنْ يقرأ أعمال ENR بلغتها الفرنسية الأصلية. وخلافاً لكثير من المعلّقين الذين اعتمدوا في حكمهم على ENR على التّسامع، وأدلوا بآرائهم بناء على مصادر ثانوية، فقد أثبت قدرته على النفاذ إلى قلب المسألة. كما أظهر تعاطفاً مع ENR، وهو أمر زاده تميزاً عن الآخرين.

---

(1) كُتِبَ هذا النص بالفرنسـية بوصفه مقدمة للطبعة الكرواتية من كتاب ضد الدّيمقراطيّة والمسـاواة (التي صدرت بعنوان اليمين الجديد الأوربي باختصار) المنشـورة عام 2009. وقد ترجمها توميسـلاف سونيتش.

من الواضح أنّ معالجته المتعاطفة لم تكن ما استمد منه معظم اهتمامه في طيّات هذا الكتاب فحسب. فأهمية كتابه هذا تعود لكونه ذا طابع ريادي. فعلى الرغم من أنّه في أواخر عقد 1980 نُشرت كثير من الكتب (وكذلك عدد من الأعمال الفكرية) حول ENR، لكن معظمها كان قد نشر بالفرنسية. أما كتاب سونيتش فهو من أوّل ما صدر خارج البلاد، وهو امتياز شاركه فيه بعض المؤلفين الإيطاليين. ولم يكن تقديم تاريخ ENR، وأهم أفكاره إلى جمهور لم يكن قد سمع عنه من قبل بالمهمة السهلة. ولكن بفضل المعلومات التي قدّمها وكذلك قدرته على توليفها، إضافة إلى ألفته مع القرّاء الذين توجّه إليهم، فلا شكّ في أنّه نجح إلى حدٍّ كبيرٍ في مسعاه هذا.

وبالنّظر إلى الماضي، فإنّ ما أجده لافتاً هو أنّ كتاب سونيتش قد أُلّف بالإنجليزية، حيث كان المؤلف يعيش آنذاك في الولايات المتحدة – وهي بلاد استطاع مطالعتها ظهراً لبطنٍ، وتناولها بالدراسة بنحو نقدي جداً (كما يتضح من أحد كتبه الأخرى، الإنسان المتأمرك).

حين خاطب الجمهور الناطق بالإنجليزية، واجه سونيتش عقبات ما كان لمؤلف إيطالي، إسباني، أو ألماني ليواجهها مطلقاً. أوّل هذه العقبات نابع من غياب الاهتمام الظاهر، بنحو عام، في العالم الإنجلو سكسوني بالجدالات الدائرة حول أفكار. فالإنجليز، وكذلك الأميركان إلى حد كبير، يتظاهرون بأنّهم 'براغماتيون'، ويتمسكون معظم الوقت في الفلسفة بمدارس التجريبية والوضعية، إن لم تكن التحليلية الصرفة. وفي نهمهم للحقائق، فإنهم ينسون أن الحقائق لا يمكن أن تنفك عن التفسارية hermeneutics، أي عن شكل محدد من التفسير. والتمييز الشهير الذي أقامه ديفيد هيوم بين أحكام الواقع وأحكام القيم (الإخبار × الإلزام indicative vs. imperative، أو ما يكون × ما يجب) لن يملك سوى قيمة نسبية. أما بالنظر للنظرية السّياسيّة الناتجة، فهي كثيراً ما تختزل، ولاسيما في أميركا (مع قلة من الاستثناءات الجديرة بالذكر)، في اعتبارات عملية صرف توجه نحوها مشروعات الطبقة الحاكمة.

وهـذا يوضح السـبب في أن المثقفين يعاملون هناك بتهميـش، ولم يحصلوا أبداً على دور المحكّمين الأخلاقيين كما هو الحال في بلدان أخرى مثل فرنسا.

كـما يمثّل تعبير ‹اليمين الجديد› صعوبة أخـرى. فقد كان هناك من قبل يمين جديـد إنجليزي وآخر أمريكي، ولكـن كلا ‹اليمينين الجديدين›، بدلاً مـن أن يكونا مدرسـتين فكريتين على صلة بـENR، قـد مثّلا نقيضه التام في الواقـع. فعـبر مزجها بـين الأصولية الدينيـة والنظام الأخلاقـي، إضافة إلى خليـط من ‹الأطلسـية› والتغريب، وكذلـك الدفاع عن الرأسـمالية، وعقلية السـوق الحـر المفروضـة عليهـا، تُمثّـل تلـك التيـارات الأنجلو-أمريكية في الواقـع كلّ مـا كان ENR ينتقـده دومـاً - وبنحو راديـكالي للغاية. وبهذا فإنّ المتعاطفـين مع مثل هـذا اليمين الجديـد، الذين ربّما كانوا يترقبـون كثيراً من كتاب سونيتش، لابدّ أنّهم أصيبوا بالإحباط.

عـلى العمـوم، وبغض النظـر عن كلّ إسـاءات الفهـم التي ربّما سـببها عنـوان كهذا (وسـأعود إليها لاحقاً)، لابـدّ أنّه كان أمراً شـديد الإرهاق أنْ يحاول المرء، على الجانب الآخر من الأطلسي، فهم ما يعنيه **ENR**. فما يسميه المرء ‹يميناً› في أميركا يتمثل في الواقع بتيارين، الأول: سائد معتدل يقوم على الطبقة الوسـطى ويقابل الدوائر ‹المحافظة› (المنقسـمة أيضاً إلى شـيع وفرق شـتى)، وثيمته الأساسـية هي المديح الذي لا يتوقـف للنظام الاقتصادي - أي الرأسمالية - ويقود في الواقع إلى تدمير كلّ شيء آخر يدّعي مساندته. أما التيار الآخر فيرأسـه ثلّة من الراديكاليين، كثيراً ما تجسّـدهم جماعات صغيرة متطرفة، يصفون أنفسـهم «بالعنصريين»، وتخُتزل عقيدتهم في خليط سـاذج من القومية الفجة، وعداء الأغراب **xenophobia**. أما **ENR** من جانبه فلم يـدّعِ التّماهي مع أيّ من هذه الفرق اليمينية الجديدة الأنجلو سكسـونية، بل لقد حارب بثبات ضد مبادئها ومقدماتها.

وعـلى المـرء أنْ يضيـف إلى ذلـك غموضـاً آخـر يتعلـق بالمفـردات. وساستعمل هنا مثالاً واحداً فقط. ففي عالم الأفكار كان ENR قد استهدف

اللّيبراليّـة بإصرار بوصفها أحد ألد أعدائه. ولكلمة ‹ليبرالي› في أوربا الغربية معنى مختلفاً تماماً عمّا في الولايات المتحدة. فعلى الجانب الآخر من الأطلسي، يعنـي ‹اللّيـبراليّ› شـخصاً يميـل إلى يسـار الوسـط، ويدافـع عن شـكل من السياسـة الاجتماعيـة، كما ينادي أيضـاً بدولة تعيد توزيع الثـروة. وهو أيضاً متسـاهل فيما يخص القيم الاجتماعية، ويميل لأنْ يكون نصيراً مخلصاً لعقيدة حقوق الإنسـان. ونحن في فرنسا نسميه ‹بالتقدمي›. وبالضد من ذلك، على هذا الجانب من الأطلسي، يعدّ ‹اللّيبراليّ› بشكل أساس منادياً بالفردية، داعماً لحرية التجارة، وخصماً للدولة (ولكنّه مؤيد لأميركا). ولو سُـئِل أيّ فرنسي عن أسـماء بعض السياسـيين الليبراليين المعروفين، فسيرد إلى ذهنه فوراً اسما رونالـد ريغـان، ومارغريت تاتـشر. بعبارة أخـرى، فإنّ ما نسـميه ‹ليبرالياً› يقابل إلى حد كبير ما يسـميه الأميركان ‹بالمحافظ› – أي أنّه عدو ‹اللّيبراليّ›! ولهذا الفرق مناشـئ تاريخية: فقـد احتفظ الأميركان بالمعنـى الأصلي لكلمة ‹ليبرالية› التي كانت، حين ظهرت بوصفها عقيدةً لأوّل مرّة في القرن التاسع عشر، تشـير في الواقع إلى تيار فكري ‹يساري› يمثل الوريث الرئيس لفلسفة التنوير. أما في أوربا، وعلى الضد من ذلك، فقد دفع الليبراليون تدريجياً نحو اليمين جرّاء سـيل التيارات الفكرية الاشـتراكيّة والشّـيوعيّة، إلى حد تماهي اللّيبراليـين منذ أواخر القرن التاسـع عشر مع البرجوازيّة المحافظة (المعروفة في فرنسا بلقب ‹الأورليانيين Orléanistes ›). وهكذا فبوسعنا أنْ نرى فوراً أي نـوع من المقت سـيثيره كتاب كهذا في أميركا؛ نظـراً لأنه يمثل تياراً فكرياً ‹ضد ليبرالي›، وأيّ شـكل من الصلات الزائفة التي سينجم عنها سوء الفهم هذا.

وأخيراً، لا مجال للشكّ في أنّ نقد الولايات المتحدة وأمركة العالم بأسره، التـي نتجت عـن الفرض التدريجـي للهيمنـة الأمريكية، وكانـت موضوعاً شـائعاً في خطـاب ENR، يصعب أن تجتـذب الأميركيين الذيـن لا يكتفون بعـدّ بلادهـم ‹أرض الميعاد› وتجسـيداً لأفضـل العوالم في الإمـكان، بل إنّهم

ولهذا السبب تحديداً يعدّونها نمطَ حياةٍ نموذجياً يستحق تصديره لأرجاء العالم. ومن اللافت أنّ قلّة نادرة من كتب مؤلفي ENR قد تُرجمت أبداً إلى الإنجليزية، على الرغم من أنها قد تُرجمت إلى خمس عشرة لغة أخرى. ولعلّ هذه أمارة على أنّ ‹أوروبا القديمة› (أو ما يعرف ‹بسائر العالم›) لن يمكن فهمها بشكل كامل عبر الأطلسي ما لم تصبح متأمركة بالكامل. ولهذا يظلّ ENR أرضاً غير مستكشفة بالنسبة إلى الأكثرية الساحقة من الأميركيين[1].

تحمل الطبعة الإنجليزية من كتاب توميسلاف سونيتش عنوان ضد الدّيمقراطيّة والمساواة: اليمين الأوروبي الجديد. وأشك في أنّ المؤلف قد اختار هذا العنوان بداعي الاستفزاز المحض - فهو عنوان كنت قد حسبته غير لائق دوماً! إذ ينبغي التأكيد على أن ENR لم يتخذ أبداً مواقفَ معادية للمساواة والديمقراطية. فقد كان ينتقد المساواتية، ويوضح قيود الدّيمقراطيّة اللّيبراليّة - وهو أمر مختلف جداً. ففيما بين المساواة والمساواتية ثمّة فرق يقارب ما بين الحرية والليبرالية، أو بين العالميّ والنّزعة العالمية، أو بين الخير الشّائع والشّيوعيّة. فالمساواتية تطمح لنشر المساواة حيث لا يوجد لها مكان ولا تطابق الواقع، كما حين ينادي أحدهم بأنّ لكلّ الأفراد المهارات والمواهب نفسها. ولكن المساواتية أيضاً تسعى لفهم المساواة بوصفها مرادفاً ‹للتماثل›، أي نقيضاً للتنوع. ولكن نقيض المساواة هو التفاوت وليس التنوع. فالمساواة بين الرجال والنساء مثلاً لا تطمس حقيقة الفروق بين الجنسين. وبالمثل فإنّ الحقوق السّياسيّة المتساوية في الدّيمقراطيّة لا تفترض

---

(1) لنذكر هنا العدد الخاص من مجلة Telos «يمين جديد - يسار جديد - إطار جديد؟» (العدد 98-99، خريف-شتاء 1993) وكذلك كتاب مايكل أوميرا New Culture, New Right: Anti-Liberalism in Postmodern Europe (Bloomington: 1stBooks, 2004) [ثقافة جديدة، يمين جديد: مناهضة الليبرالية في أوروبا ما بعد الحداثة]. وأودّ إضافة أن انتقاد ENR للولايات المتحدة لم ينزلق أبداً نحو «فوبيا أميركا»؛ بل إن ENR بالعكس قد رحّب بعدد من المفكرين والكتاب الأمريكيين، على قلّة عددهم، لكنهم ليسوا بلا أهمية. أذكر منهم منظري الجَمَاعية communitarianism منهم: الأمريكي مايكل ساندل، الكندي تشارلز تايلور، الإنجليزي أليسدير مكنتاير، وبالأخص كريستوفر لاش، القادم أيضاً من أميركا، الذي نظّر «للاشتراكية الشعبوية» وتذكرنا أفكاره بالعظيم جورج أورويل. وقد رُوّجت أفكار لاش بفضل بول بيتشون في مجلته Telos.

أنّ كلّ المواطنين متطابقون، أو يتمتعون بالمواهب نفسها؛ بل إنّهم يملكون الحقوق نفسها بناءً على انتمائهم المتساوي إلى بنية المواطنين نفسها.

لقد أدان ENR دوماً ما سمّيته بعقيدة التماثل، أي العقيدة العالمية الهادفة تحت شعار ديني أو دنيوي نحو تقليص التنوع في العالم، كتنوع الثقافات، أنظمة القيم، وأنماط الحياة المتجذرة، في نموذج واحد منتظم. فتطبيق عقيدة التماثل يقود إلى تقليص الفروق وإلغائها. وحيث إنّها إثنية المركز على الرغم من ادّعائها للعالمية، فهي لم تتوقف أبداً عن التسويغ لكلّ أشكال الإمبريالية. ففيما مضى، استوردها المبشرون الذين رغبوا في تحويل الكوكب بأسره إلى عبادة إله واحد؛ أما لاحقاً، وعلى الخط نفسه، فقد جاء بها المستعمرون الذين أرادوا، باسم ‹المسار التاريخي› وعبادة ‹التقدم›، أنْ يفرضوا نمط حياتهم على ‹الشعوب الأصلية›. وهي اليوم مستمرة تحت راية النظام الرأسمالي (forme-capital، أي الرأسمالية بوصفها نمطَ حياةٍ وفكرٍ) التي تحيل العالم، عبر إخضاع الخيال الرمزي للقيم التجارية، إلى سوق ضخم متجانس يقدّر فيه للأفراد، الذين يختزلون في وظيفة المنتجين والمستهلكين (وسيتحولون عن قريب إلى سلع بحدّ ذاتهم)، أن يتبنوا عقلية ‹الإنسان الاقتصادي›. وما دامت تسعى لتقليص التنوع، وهو الثروة الحقيقية الوحيدة لدى نوع البشر، فإنّ عقيدة التماثل بحد ذاتها هي رسم هزلي للمساواة. ذلك أنّها في الواقع تخلق تفاوتات من النوع الذي لا يطاق أبداً. وعلى العكس، فإنّ المساواة أمر مختلف للغاية، ولاسيما حين يجب الدفاع عنها.

أما بالنسبة إلى الديمقراطية، التي يمثل تكافؤ الحقوق السّياسيّة ركيزتها الأساس، فإنّ ENR - الذي لم يستسغ يوما الاستئثار، أو الدكتاتورية، أو حتى الشّموليّة - قد عدّها دوماً النظام الذي يحقق متطلبات عصرنا بأفضل شكل، إن لم يكن النظام الأفضل. ولكن علينا أولاً أن نفهم معناها الصحيح، فالديمقراطية هي النظام الذي تكمن فيه السيادة عند الشعب. ولكن كي يكون الشعب سيداً بحقّ، فعليه أن يكون قادراً على التعبير عن نفسه

بحريـة، وعلى من يعينهم ممثلين عنه أن يتصرفـوا بتوافق مع رغباته. ولذا فإن الدّيمقراطيّة الحقة هي الدّيمقراطيّة التشـاركية، أي تلك التي تسـمح للناس بالتعبير عن سـيادتهم في أكثر عدد ممكن من المواقف، وليس عبر الانتخابات فحسـب. وبهذا المعنى فإنّ شـمول الجميع بحق التصويت ليس سوى وسيلة تقنيـة لتقديـر حجم رضـا المحكومين عـن حكومتهم. وكما فهمهـا الإغريق القدماء، فإن الدّيمقراطيّة (في التحليل النهائي) تعرف بأنها نظام يسمح لكل مواطنيه بالمشاركة بفعالية في الشؤون العامة، وليس بوصفها الحرية في تجاهل المجـال العام، أو الانزواء نحو المجال الخاص. أما الدّيمقراطيّة التمثيلية فهي في أفضل الأحوال ديمقراطية منقوصة. فعلى السـلطة السّياسـيّة أن تمارس في كلّ المسـتويات، وليـس في القمة فقط. ولن يتحقق ذلـك إلا عبر تطبيق مبدأ التفويـض subsidiarity، الـذي يعنـي أن يقوم الناس بأكـبر عدد ممكن من القرارات المتعلقة بالشـؤون التي تخصهم، ويفوضـوا الأمور المتعلقة بجموع أكـبر إلى مسـتوى أعلى من صنـع القرار. وفي عـصر ينقطع فيـه الممثلون أكثر وأكثر عن الناس، وتسـيطر سـلطة المعينين والفاسـدين على سلطة المنتخبين، ويجـرّد فيه السّـياسيّ من قدرته على صنع القرار من قبـل «إدارة حكومية» ما، لا هـدف لها سـوى هيكلة حكومة الشـعب بنحو يتوافق مـع رغبات مديري الأعمال أو الشركات، فإن الأولوية سـتتمثل بإحياء الدّيمقراطيّة التشـاركية، أي ديمقراطية القواعد الشـعبية والديمقراطيـة المباشرة. وكذلك ينبغي علينا إحياء المجال العام النشـط، فهو وحده القادر عـلى حفظ العلاقة الاجتماعية، وضمان ممارسة القيم المشتركة.

حـين نشر هـذا الكتـاب لأوّل مرة عام 1990، لم يسـتطع توميسـلاف سـونيتش بالطبـع أن يأخـذ بالنظر ما قد حـدث منذ ذلك الحـين. ففي أثناء الأعـوام الثمانية عـشر الأخيرة، وفي ضوء واقع الأعـمال الكثيرة التي نشرت في مجـال النقـد الاجتماعي، فقـد أصبحت أهداف ENR أشـد تركيزاً. ومهما حاولـت الإيجـاز فـإنّي لـن أقدم عـلى كتابة ملخـص لهـا؛ نظـراً لأنّ هذا هو

الغرض الرئيس من كتاب سونيتش الذي بين يديك. ولكني سعيد بأن كتابه يضم ملحقَ ترجمة كاملة لكراس بيان لنهضة أوربية الذي نشر لأوّل مرّة عام 1999 وترجم حتى الآن إلى الإسبانية، الإيطالية، الإنجليزية، الألمانية، الهنغارية، والهولندية[1]، وهكذا يستطيع القارئ أن يتتبع كلّ ما كتبه ENR في أثناء العقدين الماضيين عن علم الاجتماع، أوربا، بعد الحداثة، الفيدرالية، التنافر بين الدولة القومية والإمبراطورية، نقد عقيدة العمل، النظام الرأسمالي، ‹الإدارة الحكومية›، تهاوي فكرة السّياسيّ، أزمة الدّيمقراطيّة، مسألة الهوية، التهديدات البيئية، نقد ‹التنمية›، والآفاق الجديدة التي تفتحها نظرية التداعي الاقتصادي، وهلم جرا.

ومع ذلك فإني أودّ التركيز على بضع مسائل مهمة. ففي البدء أود الإشارة إلى استمرارية العمل الذي تبناه وأنجزه ENR منذ عام 1968. وقد بلغ ENR الآن عامه الأربعين، كما باتت المجلات الرئيسة التي تعد جزءاً من تيارنا الفكري تحمل علائم التقدم في العمر: حيث أُنشئتْ Nouvelle École عام 1968، Eléments عام 1973، وKrisis عام 1988. وحتى إن لم تكن المدّة والاستمرارية هما الصفتان الوحيدتان اللتان يأخذهما المرء بالحسبان، فهناك قلّة قليلة من مدارس الفكر التي ظلّتْ نشطة لمدة طويلة كهذه. ولهذا فإن ENR حكاية مستمرة في الأساس، لكنه مع ذلك سجل يوثق الأماكن التي كنا فيها. ففي أثناء الأعوام الأربعين الأخيرة، نشر ENR عدداً معتبراً من الكتب والمقالات؛ كما نظّم عدداً لا يحصى من المؤتمرات، الحلقات، اللقاءات، المدارس الصيفية، الخ. وفي أثناء ذلك قد تخلى عن بعض الطرق التي كان قد افترض أنها واعدة في البدء، واستمر في استكشاف طرق جديدة، وظل بذلك مخلصا لإلهامه ‹الموسوعي› منذ بداية رحلته.

عليّ أيضاً أن أنوه بأنّ اليمين الجديد الأوربي، منذ بداية نشأته، قد عدّ

(1) تُرجم أيضاً إلى الإنجليزية ونشرته دار آركتوس؛ وآثرنا نشره بوصفه كتاباً مستقلًا بالعربية لتسهيل تداوله على الراغبين في نبذة مختصرة عن أفكار هذه المدرسة ورؤيتها للحضارة. - المترجم

نفســه مدرسة فكرية لا حركة سياسية. وقد استطاعت هذه المدرسة الفكرية أن تتجاوز البنى النظامية لرابطة كانت تعرف في البدء باسم مجموعة الأبحاث لدراســة الحضــارة الأوربية (GRECE) التي تأسســت عــام 1968. وكان اليمين الجديد الأوربي يساهم عبر منشوراته في العمل الميتاسياسي. ما الذي تعنيه الميتاسياســة؟ إنّها ليســت بالتأكيد شــكلاً مختلفاً من الممارسة السّياسيّة. فقد ولدت مسألة الميتاسياسة من وعي بدور الأفكار في التاريخ، ومن قناعة بــأنّ أي نوع مــن العمل الفكري، الثّقــافيّ، المذهبي، أو العقائــدي [بمعناهما السّــياسيّ] يجب أن يكون مقدمة لأي شــكل من العمل (السّــياسيّ). وذلك أمر يصعب على الناشــطين، الذين يتحدثــون دوماً عن ‹العجلة› (كي يحتموا بها من أي شكل من التفكر العميق) أو يفضلّون ببساطة نمط تصرف منفعل عــلى آخر فاعل. لنلخّص الأمر بعبارة بسـيطة: ولد عـصر التنوير قبل الثورة الفرنســية، ومــا كانت الثورة الفرنســية ممكنــة من دون التنويــر. وقبل ظهور أي لينــين، لابــدّ من وجود ماركس يســبقه. وهذا ما فهمــه انطونيو غرامشي جيداً حين خاطب المثقفين ‹العضويين›. حيث أكّد أن تحويل البنى السّياســيّة والاجتما-تاريخيــة في أي عهد بعينه يســتوجب أن يبتدئ هــذا العهد بتحول قيمي ضخم من الداخل.

لقد تأســس ENR في أواخــر الـ1960ــات على يد شــباب كانت لدى معظمهــم بعــض التجربة بوصفهم ناشــطين سياســيين، وبذلك فقــد تمكّنوا مــن قياس أوجه القصور والقيود في توجه كهذا. وفي محاولة لإرســاء أســس لفلســفة جديــدة، ولأجــل تطوير تصــور عن عالم جديــد، فقد رغبــوا في أن يبــدأوا مــن الصفر بنحــو ما، وكانوا مســتعدين للتخلي عــن الأوهام عن أي نشاط سياسي فوري.

ولكنّهم في ذلك الوقت باتوا واعين أيضاً بالانقســام الســاذج، والمنتهي بين اليســار واليمين. حيث كانوا على علم بــأن كلّ مجتمع يحتاج إلى المحافظة والتغــير معــاً، وكانــوا على اســتعداد لتمحيص الــتراث من جــذوره، لأجل

التعـرف عـلى مبدئـه الحي الفاعـل، في حـين يواجهون مشـكلات عصرهم الكـبرى أيضـاً مـن منطلـق ثـوري بحق. وذلـك بلا شـك يفـسر اهتمامهم ‹بالثـورة المحافظة› في ألمانيا الفايمار، بين أمور أخرى. وقد رفضوا في الإجمال تلـك التضادات الزائفة، وتمسـكوا بمنطق ‹الثالث المتضمن›. حيث لم يدّعوا «إننا لسـنا على اليمين ولا على اليسـار» - وهو أمر لا يعني شـيئاً. بل قرروا أن يكونـوا «عـلى اليمين وعلى اليسـار» معـاً. وأرادوا عبر ذلـك إيضاح أنهم كانوا عازمين على دراسة الأفكار التي عدّوها هي الأفضل، بغض النظر عن الألقاب التي اكتسبتها تلك الأفكار. وإلى الحد الذي يهمهم، فلم تكن هناك ‹أفكار يمينية› و ‹أفكار يسارية›، بل أفكار باطلة وأخرى عادلة فحسب.

وسرعـان ما وجدت هذه القناعات ما يبررهـا في تطور التاريخ في أثناء العقود الأخيرة. فالانقسـام بين اليسـار واليمين، الذي وُلـد بمولد الحداثة، بـات الآن آيـلاً للتلاشي مع انقضاء الحداثة. وهذا لا يعني أنه لم يكن لعنواني ‹يمـين› و ‹يسـار› أي معنى ألبتة، ولكن هـذه الأفكار كانـت متكافئة دوماً، بمعنى أنه لم يكن هناك أي يمين أو يسـار ‹وجودياً›، بل تشـكيلة واسـعة في الواقع من شتى ‹اليمينات› و ‹اليسارات›. وقد بلغ الطيف من الاتساع حداً لا شك معه في أن بعض تلك اليسارات كانت أقرب إلى بعض تلك اليمينات لـو أخذت بنحو منفصل عن سـائر اليمينـات أو اليسـارات. وهذا ما يفسر أيضاً كيف انزاحت بعض المسـائل - مثل: المناطقية، حماية البيئة، الفيدرالية، وعقيدة التقدم، لو أردنا الاكتفاء ببعض تلك الشـؤون فحسـب، نحو جناح ‹اليمين› بشـكل أكيد، إلى حد بات معه الليبراليون اليوم هم أنصارها الأشد حماسـةً، في حين يظل قسـم معتبر من ‹اليسار› ناقداً لها بشكل جذري بوصفه جزءاً من نضاله ضد النزعة الصناعية، ودفاعه عن النظام البيئي. وهكذا فقد باتت أفكار مثل اليسار واليمين بائدة اليوم. وهي اليوم حاضرة فقط في مجال السياسـة البرلمانية، بعدما بليت في سـوق الأفكار. لنذكّـر هنا بحقيقة مهمة: إن كلّ الأحـداث الكبرى في العقود الأخيرة، عوضاً عن إحياء الشـقاق بين

اليمين واليسار، قد كشفت على العكس عن خطوط انقسام جديدة، تدلّ حقاً على إعادة تشكيل المشهد السّياسيّ والعقائدي. خُذْ مثلاً حربي الخليج، تأسيس الاتحاد الأوربي، والنزاعات في البلقان، فقد شطرت كلّها اليسار التقليدي، وكذلك اليمين التقليدي، بنحو يؤكد على المفارقة الزمنية لهذا الانقسام.

ستساعدنا هذه السطور الماضية على فهم السبب وراء ترددي في استعمال وصف «اليمين الجديد». حيث ينبغي لنا أن نذكر أنّ هذا التعبير، حين صِيغ لأوّل مرّة، لم يستعمل أبداً بوصفه وصفاً ذاتياً. فالواقع أن الإعلام هو من اخترعه عام 1979 ليصف مدرسة فكرية وتياراً ثقافياً كان قد وُلِد قبل أحد عشر عاماً ولم يكن، حتى ذلك الحين، قد وصف نفسه بهذا الوصف. ولكن نظراً إلى الانتشار الواسع جداً لهذا التعبير، فقد وجب من ثم تبنيه على كلّ حال. ولكنه لم يستعمل أبداً من دون تحفظات، وذلك لعدّة أسباب. الأوّل منها أن هذا اللقب اختزالي من ناحيتين: فهو يدّعي أولاً أن ENR في جوهره تنظيم سياسي – ولم يكن الحال كذلك أبداً. كما أنه وضع مدرستنا أيضاً داخل مذهب (هو ‹اليمين›) كانت مدرستنا تعارضه دوماً. والسبب الثاني أنّه يسّرَ ولمّح من دون مسوغ إلى صلات بحركات مختلفة في دول شتى تستعمل لنفسها هذا العنوان. وقد طرحتُ فيما مضى مثالَ منظماتِ اليمين الجديد الأنجلو سكسونية. ويمكن الإتيان بموازيات أخرى مكافئة في الأهمية. ففي إيطاليا تبرّأ أصدقاؤنا في Nuova Destra من هذا التعبير، مثلما فعلنا نحن في فرنسا. ويصادف أنّي أشير إلى نفسي بأنّي «رجل يمين–يسار» – أي مفكرٌ يستقي في آن واحد من أفكار اليسار، وقيم اليمين.

ثمّة حقيقة أخرى تمتاز بذات الأهمية، هي أن ENR لم يدّعِ لنفسه أيّ أسلاف. فهو لم يدّعِ أبداً أنّه يمضي في طريق عبّده الآخرون من قبله. ومع أنّه انتفع بشكل عظيم من قراءاته الوفيرة، فإنه لم يربط نفسه أبداً بمؤلف واحد بعينه، أو تيار فكري بذاته. وقد أُنتقدتْ انتقائيته في الإحالة في بعض الأحيان

- وبنحو خاطئ في رأيي. فبناء على قراءة عجولة ومفككة، كان بعضهم قد سارعوا إلى استنتاج أن ENR يفتقر إلى التناسق. فتنوع توجهاته يحفّز كثيراً من المتابعين لـ ENR، سواء أعن تعاطف أم عداوة، للتصريح بآراء خاطئة عنه. والواقع خلاف ذلك تماماً، فقد كان توجه ENR شديد التناسق دوماً. ولكن هذا التوجه أمر لا يمكن فهمه ما لم يرَ المرء أن الوجوه الرائدة في ENR تستعمل توجهاً حركياً ومرناً دوماً: ذلك أن هدفهم لم يكن أبداً ترديد الشعارات أو الإدلاء بأفكار مسبقة، أو حتى طبع كراريس عقائدية متصلبة نقشت في الحجر مرّة وللأبد. بل إنّهم يسعون دوماً للمضي قدماً، لأجل وضع أفكارهم موضع التطبيق، ولفتح نوافذ جديدة للتحليل.

ولهذا السبب بالتحديد فإن أفكار ENR في مطلع القرن الحادي والعشرين هي اليوم أنسب من أي وقت مضى. ولم ذلك؟ لأننا قد دخلنا عالماً مختلفاً عن ذلك الذي خيّم علينا منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. فمع سقوط جدار برلين وتفكك الاتحاد السوفيتي وصعود العولمة، لم نعدْ نشهد نهاية القرن العشرين فحسب، بل نهاية الدورة التاريخية الكبرى للحداثة. ها قد دخلنا عصر ما بعد الحداثة، الذي يتسم بالأمواج والمد والجزر؛ إنه عصر من الجماعات والشبكات، وكذلك عصر يشهد ظهور كتل كبرى تشتمل على حضارات وقارات بأكملها. وهذه الطفرة التي لم تتوقف عن الحدوث لم تنتهِ بعد أيضاً. فنحن في فترة انتقالية، وككلّ الفترات الانتقالية فإنّها غنية بالخصوص ببواعث القلق، المشاريع الجديدة، والتوليفات الجديدة. يمكن للمرء أن يصفها بأنّها عصر وسيط Zwischenzeit أو فترة بين عهدين interregnum. وفي عصر كهذا من المهم جداً، أكثر من أي وقت مضى، أن نكون واعين للّحظة التاريخية التي نعيشها. ولكننا لا نستطيع تحليل هذه اللحظة التاريخية، وكل المستجدات التي تأتي بها (وكذلك بواكير التطورات المستقبلية) عبر الإحالة إلى صور من الماضي، وبالأخص ليس استناداً إلى مرجعيات قديمة وأدوات تصور بائدة. ونظراً بالتحديد لأن ENR لم

يتحاشَ أبداً تطوير وتجديد خطابه، فإنّه قد بات الآن قادراً على توفير العناصر الضرورية لتشكيل تقييم نقدي منتظم يتوافق مع واقعيات عصرنا.

حين انهارت الشّيوعيّة السوڤيتية، سارع المعلق الأمريكيّ فرانسيس فوكوياما إلى التنبؤ ‹بنهاية التاريخ›. وكان يعني بذلك أنه بعد سقوط الشّيوعيّة، فقد فقدت الرأسمالية والديمقراطية اللّيبراليّة منافسهما الرئيس، وأنه من الآن فصاعداً باتت كلّ شعوب الأرض ملزمة، بنحو ما وعلى المدى الطويل، بتبني النموذج ‹الغربيّ› أو الأميركي في أقل تقدير. وقد وُجّه النقد لأطروحته على يد صمويل هنتنغتون، الذي اتّخذ دور المنظّر ‹الصراع الحضارات›. وكانت كلتا الرؤيتين على خطأ. فبدلاً من نهاية التاريخ، بتنا في الأعوام الأخيرة نشهد عودة التاريخ. فكيف يمكن أصلاً للتاريخ أن يصل إلى نقطة ‹توقف›؟ إن التاريخ البشري منفتح دوماً أمام عدد من الاحتمالات، ولا يمكن أبداً تعريف هذا التعدد مقدماً أو بكلّ يقين. فالتاريخ غير قابل للتوقع؛ نظراً لأن خصيصة الإنسان - وتحديداً بالنظر إلى طبيعته التاريخية جوهرياً - هي أنّه غير متوقع دوماً. ولو أصبح التاريخ متوقعاً فلن يظل تاريخاً بشرياً، ولا تاريخاً على الإطلاق. ومن الصادم أنّ أيّاً من الأحداث الكبرى التي حدثت في العالم لم يتنبأ بها مختصو المستقبليات. ومع أن هنتنغتون كان محقاً من جانبه في نقده لأحلام يقظة فوكوياما، حيث لاحظ أن الإنسانية ليست كلّاً موحّداً؛ فقد أخطأ في اعتقاده بأن «الحضارات» يمكن أنْ تصبح فاعلة كاملة في السياسة الدولية، وهو ما لم يحصل أبداً. لقد صممت أطروحة هنتنغتون لتشريع الإسلاموفوبيا، المتأصلة في الرؤى المهيمنة للولايات المتحدة (التي سرعان ما وجدت لها «شيطاناً بديلاً» في هيأة إسلام كاريكاتوري، كانت تفتقر إليه بشدة بعد تلاشي «إمبراطورية الشر» السوڤيتية). ومن الكاشف حقاً أنّه لأجل إدامة العقلية «الأطلسية» أو ترسيخها، فإن هنتنغتون لم يتردد في شطر أوربا لنصفين، واضعاً الشطر الغربيّ في معسكر أميركا، وملقياً بالشطر الشرقي إلى روسيا، والعالم الأرثوذكسي.

ولكن ENR لم يغفلْ أبداً عن مرجعيته الرئيسة: أوربا. حيث ينظر إليها من بعدين: تاريخي وجيوسياسي. أولاً، فإن أمم أوربا من حيث بعدها التاريخي تظلّ، بغض النظر عما يفصل بينها (وهو ليس بالأمر المهمل)، وريثة لقاعدة ثقافية مشتركة تمتد لخمسة آلاف عام على الأقل. وهناك بعدها الجيوسياسي أيضاً: فمع دخولنا إلى عصر «الفضاء الفسيح Grossraum»، كما يصفه كارل شميت، فإن تلك الجماعات الكبيرة من الثقافات والحضارات؛ ستكون عوامل في صنع القرار ضمن عالم الغد المعولم. ولكي نتمكن من التفكير في إطار عولمي، في وقت باتت معه الدول القومية أكبر من أن تحقق توقعات مواطنيها، وأصغر مع ذلك من أن تحقق التحديات العالمية لعصرنا الحاضر، وبذلك تصبح أضعف وأضعف مع كلّ يوم يمرّ، فذلك يتطلب منا بادئ ذي بدء أن نفكر بدلالة القارّات.

لقد كان ENR مسانداً لأوربا الفيدرالية أيضاً؛ لأن الفيدرالية الشاملة هي الحلّ الوحيد الذي يوفّق بين وحدة القرار الضرورية في القمة وبين الاحترام التام للتنوع والحكم الذاتي في قاع الهرم. والفيدرالية من دون شكّ تسير على خطى الإمبراطورية بدلاً من الدولة القومية. ذلك أن أوربا ستصبح حقّاً بلا معنى لو بُنيتْ على الطراز المركزي الزائف، المتأصل في النزعة اليعقوبية التي عانت فرنسا منها منذ أمد مديد. ومن هنا تتضح الحاجة إلى مبدأ التفويض المذكور آنفاً.

ولكن بنيان أوربا الذي نراه اليوم يقف ضد هذا المبدأ تماماً. فقد كان هذا البنيان منذ بدايته يقف ضد الحس السليم: حيث منح الأولوية للتجارة والاقتصاد بدلاً من السياسة والثقافة. وقد بُني من الأعلى – انطلاقاً من المفوضية الأوربية، التي سرعان ما أصبحت مطلقة القدرة على الرغم من خلوها من أيّ مشروعية ديمقراطية – بدلاً من محاولة تشكيل نفسه من الأسفل. وقد أقدم على التوسع العجول نحو الدول الراغبة في الانضمام للاتحاد الأوربي فقط بقصد تلقي المعونات المادية، وكذلك التقرب من

أميركا وحلف الناتو، بدلاً من العمل الهادف على تقوية وتعميق تشكيلاته السّياسيّة. ولذا فقد أدان نفسه سلفاً بمصير من العجز والشلل. فقد بُني بمعزل عن إرادة الشعوب التي يضمها، وحاول أيضاً أن يفرض عليها مسودة من دستوره، من دون أن يثير أبداً أي سؤال عمن يشكّل صانعي القرار. كما أنّه لم يكن واضحاً على الإطلاق بالنظر إلى الحصيلة المتوخاة من مساعيه هذه. فهل على المرء أولاً أن يشكّل منطقة ضخمة للتجارة الحرة بحدود غير واضحة كي تصبح رديفاً لأميركا، أو عليه أن يضع الأسس لقوة أوربية بحق، ترسم الجيوسياسة حدودها، ويمكنها في الوقت نفسه أن تمثل أنموذجاً جديداً للحضارة، وقطباً يساهم في تنظيم أفضل لعمل العولمة؟ التوافق محال بين هذين المشروعين. فلو كان علينا أن نتبنى المشروع الأول فسنحيا غداً في عالم أحادي القطب يخضع للسلطة الأمريكية. وعلى العكس، ففي عالم متعدد الأقطاب سنتمكن من الاحتفاظ بتنوع العالم. وهذا هو الخيار الذي يواجه معظم الأوربيين: أن يكونوا صانعين لتاريخهم، أو يصبحوا خاضعين لتاريخ غيرهم.

حين كتب توميسلاف سونيتش أطروحته عن ENR، لم يكن بوسعه أن يتنبأ بالأحداث المأساوية التي صاحبت تفكك يوغسلافيا السابقة، والحروب التي أعقبت ذلك، وأسفرت عن بحور دماء مروعة في بلاده وكذلك البلدان المجاورة. وقد تابعتُ هذه الأحداث شخصياً بقلب كسير. فلديّ أصدقاء كرواتيون وصربيون منذ مدّة طويلة، وكذلك أصدقاء سلوڤينيون وبوسنيون – بعضهم مسيحيون وبعضهم مسلمون. وكان هذا الصراع يمثل بالنسبة إليّ فشل أوربا، وبالأخص فهو دلالة على افتقارها. فكلما اقتتلت الشعوب الأوربية فيما بينها، كان ذلك يصبّ دوماً في صالح الأنظمة السّياسيّة والعقائدية التي تحلم برؤية كلّ الشعوب تتلاشى. ومما زاد الجرح إيلاما أننا شهدنا القصف الأميركي الجوي المهين لعاصمة أوربية هي بلغراد، للمرّة الأوّلى منذ عام 1945.

إنني أعرف جيداً الجذور التاريخية لكلّ تلك النزاعات، التي كثيراً ما أسفرت عن حروب ومجازر في وسط وشرق أوربا. وأعرف جيداً ما هي أسباب كلّ الأطراف: فهذه الصراعات ما زالت تتغذى على القومية الإثنية، التعصب الديني، وعقدة الاسترجاع irredentism بكل أشكالها. وحيث إني لا أرغب في التحيز لأيّ طرف - لأنّي لا أرغب في رفع نفسي إلى مصافّ قاضي القضاة - فإني ما زلتُ أعتقد بوجوب تجاوز هذه النزاعات. فكثير منها تعود إلى عصور قد انقضت بكلّ تأكيد. والاسترجاع بالخصوص أمر لا معنى له في العصر الحاضر. فذات يوم كانت الحدود تلعب دوراً مهماً: حيث تضمن استمرار الهويات الجماعية. أما اليوم فلم تعدْ الحواجز تضمن أيّ شيء، ولا توقف أو تمنع أي شيء. فالتدفق والجريان بكلّ أشكالهما هما طابع هذا العصر، بنحو جعل الحدود تندثر. فالصربيون والكرواتيون، الهنغاريون والرومانيون، والأوكرانيون والروسيون يشاهدون الأفلام عينها، يستمعون للأغاني عينها، يستهلكون المعلومات عينها، يستخدمون التقنية عينها، ويخضعون للتأثيرات عينها - وهم بالنحو نفسه خاضعون للأمركة. أعلم أن خصومات الماضي أمور من الصعب تجاوزها، ولكني أعتقد بعمق أن هوية شعب ما لن تهددها هوية شعب مجاور آخر، بقدر ما ستهددها عقيدة التماثل، تلك القوة الماحقة الدافعة للتمازج متمثّلاً بالعولمة، وكذلك النظام العالميّ الذي يعدّ أيّ هوية جماعية مطلقاً عقبة تستحق الطمس.

ما أن ارتخت ربقة القمع، فقد شعرت الدول التي كانت جزءاً فيما مضى من المنزلق السوفيتي والشيوعي بأنّها وجدت في الغرب ذلك الفردوس الذي كانت تحلم به منذ أمد بعيد. لكنها في الواقع قد استبدلت أحد أنظمة القمع بنظام قمعي آخر، صحيح أنّه مختلف، لكنه محبط بالقدر نفسه. ويمكن للمرء أن يقول- بناء على خبرتنا- إن الرأسمالية العالمية قد أثبتت أنّها أكفأ بكثير من الشّيوعيّة في تفكيك الهويات الجماعية. وأثبتت أيضاً أنّها أشد مادية بكثير. ففي أثناء سنوات قلائل استطاعت أن تفرض على مستوى عالمي أنموذجاً

«للإنسان الاقتصادي»، أيّ الكائن الذي ينحصر سبب وجوده الوحيد في دور الإنتاج والاستهلاك. وكما توضح الأناسة اللّيبراليّة، فإن هذا الكائن أناني ومكرّس بشكل صرف للبحث عن مصلحته الشخصية الأفضل. وسيكون من المخيف ألا نرى في دول أوربا الوسطى والشرقية سوى نوعين من البشر فقط: الليبراليين الغرب من جهة، والقوميين الشوفينيين من جهة أخرى. وهناك أيضاً شيء لافت في مشاهدة أعوان الحزب apparatchiks السابقين وهم يستعيدون عذريتهم عبر السجود والتمرغ أمام أميركا – ويفعلون ذلك باللهفة نفسها التي أبدوها ذات يوم حين كانوا يركعون للنظام الشّيوعيّ. كانت الدول التي يعيشون فيها اليوم أقماراً تدور في فلك موسكو بالأمس. أما اليوم فكثير منها تبدو متحمسة جداً كي تصبح تابعة لواشنطن. وفي كلا الحالين، تخسر أوربا مجدداً.

يبذل ENR جهداً كبيراً للتعرف على عدوه الحقيقي. فعدوه الحقيقي على صعيد الاقتصاد هو الرأسمالية ومجتمع السوق، وعلى صعيد الفلسفة هو الفردية، وعلى صعيد السياسة هو العالمية، وعلى صعيد المجتمع هو البرجوازية، وعلى صعيد الجيوسياسة هو أميركا. لماذا الرأسمالية؟ لأنّها- وخلافاً لما نادت به الشّيوعيّة- ليست مجرد نظام سياسي، بل هي بادئ ذي بدء نظام أناسي، يقوم على قيم تحتل المخيال الرمزي وتقوم بتحويله جذرياً. وهي نظام يختزل كلّ شيء في قيمته السوقية أو التبادلية. وهي نظام يعدّ كلّ شيء -لا يمكن اختزاله في أرقام من حيث الكم، مثل المال- ثانوياً، عابراً، أو غير موجود. وأخيراً، فإنّها نظام مرن تدفعه بنيته بحد ذاتها إلى الانغماس في محاولة حثيثة للتقدم على نفسه. لم يكن كارل ماركس مخطئاً حين كتب أن رأس المال يعدّ أيَّ قيد يمثّل عقبةً. فالنظام الرأسمالي يتكون من منطق «المزيد دوماً» – مزيد من التجارة، مزيد من الأسواق، مزيد من البضائع، مزيد من الأرباح – ظناً منه بأنّ «المزيد» يعني الأفضل تلقائياً. كما يمثّل فرضاً عالمياً لمُسَلَّمة الربح، أي الفكرة القائلة: إنّ النمو المادي اللامتناهي

أمـر ممكن في عالم محدود. وهو يمثل الهيمنة عبر «تأطير arraisonnement» الأرض بأسرهـا – أو وضعهـا في قالب Gestell كما وصفه هايدغر – ضمن قيم الكفاءة، الأداء، والإنتاجية، وهو يعني تحويل الكوكب إلى متجر تسـوق ضخم، وحضارة تجارية عملاقة.

لقد التقيتُ بتوميسـلاف سـونيتش لأوّل مرّة في يونيـو 1991 بصحبة پـول غوتفريد. وفي أواخر مارس 1993 شـاركنا معـاً في ملتقى نظمته مجلة Telos، شـارك فيه الراحل پول بيتشـون، توماس مولنار، غاري أولمن، توم فليمنغ، أنطوني سـوليفان، وغيرهم. وبتنا منذئذ نلتقي بشكل متكرر، سواء في باريـس (في يونيـو 1993، يناير 2002، أكتوبـر 2003، مارس 2006، الـخ) أو في الفلاندرز وأماكن أخرى. وهذا الكتاب يمكّننا من اللقاء مجدداً، ولكن في بلده ووطنه هو هذه المرّة. وذلك يسعدني جداً.

ألان دو بنوا

باريس، يناير 2009

توطئة وشكر وتقدير للطبعة الثانية (٢٠٠٣)

حين يكتب المؤلف مقدمة للطبعة الثانية من كتابه، فإنّه قد يميل للإفراط في الاعتذار، وبغض النظر عن القائمة الطويلة من رفاق الدرب، الداعمين المعنويين، أولاد الأخوة، الزوجات، الخ الذين لابدّ من أن يظهروا في مقدمة الكتاب، فكثيراً ما يلاقي المرء جرعة من اعتراف المؤلف بذنبه، ورفضه الإقرار بأنّ آراءه أو توقعاته الأصلية كانت مخطئة في الأصل. فمن ذا يرغب في التمسك بآرائه المكتوبة التي ربما يتضح، بعد مضي عقد، أنّها قد فُنّدتْ؟ وحين كتبتُ هذا الكتاب قبل قرابة 13 عاماً، على الرغم من أني استعملتُ أسلوباً وصفياً محايداً، فقد ظلّ بوسع القارئ قطعاً أن يرصد أن الكتاب لم يعكس آراء المؤلفين من «اليمين الجديد» فحسب من حيث الأسلوب والمحتوى، بل وآرائي أيضاً.

ولذا يمكن للمرء أن يسائلني بخصوص بعض الموضوعات التي ناقشتها أنا، أو حتى مؤلفي ‹اليمين الجديد› أنفسهم، في الطبعة الأوّلى من هذا الكتاب. فأولاً: ينبغي الإشارة إلى أن مؤلفي اليمين الجديد، وخلافاً لما قد تمنوه، لم يلعبوا دوراً تربوياً متماسكاً مثلما صرّحوا في كتبهم الضخمة السابقة. وأكثر من أيّ وقت مضى، فإن مثقفي اليمين الجديد في أوربا ما يزالون مشتتين في عشرات الشيع المتصارعة، والميالة للغرور التي لم تستطع،

جـرّاء التعالي الهائل الذي يتصف به بعض أعضائها، أن تنتزع الهيمنة الثّقافية مـن يد اليسـار، فضـلاً عـن الإطاحـة بالمؤسسـة اللّيبراليّة نفسـها. وإضافة لذلـك، فـإن اسـم ‹اليمين الجديـد› ما انفـكّ في أوربا يقع ضحيـة لدلالات مشوشـة، اتهامـات باطلة، وكذلك شـيطنة إعلامية صريحة. فعـلى أيّ حال، نجـد أن الضـد الخاص، والعدو اللدود لليمين الجديـد الأوربي، الذي بات منـذ بداية القرن الحـادي والعشرين يفرض قبضة ثقافية وسياسـية قوية على الولايـات المتحـدة، يحمـل أيضـاً لقب اليمـين الجديد - لكنه معـروف أكثر بلقب «المحافظين الجدد»!

يمكـن للقارئ المبتدئ أن يسـتخف أيضاً بمناقشـاتي القائمة بخصوص الشّـيوعيّة وألكسندر زينوفييف، وهو روسي منشق من عهد ماض تعرضتُ لـه في الفصل الأخير. فالشـيوعية قـد ماتت، وبادت ولم تعـد بنيتها القانونية أمراً ذا بالٍ لأتباعها السابقين، ولكن أهي كذلك حقّاً؟

ولكنـي أعتقد-من دون أي تعاطف زائف- أن اليمين الجديد الأوربي على الرغم من تأثيره المحدود قد لعب دوراً ثورياً في المشـهد الثّقافيّ الأوربي والأمريكي، سـتتضح آثاره في السنوات والأعوام القادمة. فحين يرجع المرء لقراءة مقالات دو بنوا المبكرة عن اللّيبراليّة، الشّـموليّة، و «القمع الليّن» فيما يعـرف بالغـرب الدّيمقراطيّ، يمكن أن يلحظ فيها رجـلاً على قدر كبير من البصر والبصيرة. فقلّة يسعهم الشك في أنّه على الرغم من حقيقة أن الشّيوعيّة قـد كسـحت بعيداً، فإن نسـختها الليّنـة، المتلفعة بكليشـيهات أورويلية عن ‹حقوق الإنسـان›، ‹التسامح›، ‹تدريب الحساسـية› و ‹التعددية الثّقافية›، قد عملـت بنجـاح أكبر في الغرب، من دون أن تـترك أي آثار دماء أو معتقلات غـولاغ محلية. يتمتع من امتلك منا الفرصة للعيش في ظل الشّـيوعيّة بامتياز التعـرف بالضبط عـلى هوية عدونا. فكثـيراً ما يجهل عامة النـاس في الغرب عدوهـم الحقيقي - الذي كثيراً ما يعتزون به ويبجلونه بوصفه صديقاً. ولذا فعـليّ أن أظـلّ أجادل بأن المبادئ الشّـيوعيّة ما تزال حية تـرزق في الولايات

المتحدة وأوربا، على الرغم من تزيين نفسها بأيقونات مختلفة ولجوئها إلى لغة مغايرة.

قد يسوّغ القول بأن تقبل عنوان (اليمين الجديد) يفترض وجودَ شكلٍ أشد تمايزاً من الحساسية الثّقافية، وليس عقيدة واحدة من الولاء السّياسيّ. فنظراً لتنوع أتباعه ومناصريه، سواء في الولايات المتحدة أم أوربا، لعل القاسم المشترك الوحيد الذي يربطهم جميعاً هو عدم انسياقهم ورفضهم للشطحات الأكاديمية والأساطير الحديثة، ويجدر بمؤلفيه ومؤيديه أن تحسب لهم نزاهتهم الفكرية الخالصة، ورفضهم أن تشتريهم الطبقة الحاكمة اللّيبراليّة في مطلع هذا القرن. وعلى الرغم من أن هناك قلّة من الصلات – إنّ وجدت – بين الشخصيات الرئيسة لليمين الجديد الأوربي، فإنهم جميعاً مع ذلك قد غامروا بالدخول في المعترك الخطر لحرية التعبير، و(الصواب السّياسيّ)، وكثيراً ما خاطروا بالتعرض للشيطنة من طرف شرطة الفكر الحزبية وأتباعهم المترفين، سواء من الإعلاميين أم من مؤرخي البلاط. وسواء أكان المرء يفكر بالعمل المتحدي للمؤرخ مارك ويبر من معهد المراجعة التاريخية، أم للمنظر التطوري كيفن مكدونالد، أم حتى أيّ باحث فرنسي أو ألماني يحاول (تنقيح) دور بعض الشخوص الفكرية التي تنتمي للفترة التي سبقت الحرب العالمية الثانية – فيمكن لهؤلاء المثقفين، الباحثين، والناشطين جميعاً أن يصنفوا بوصفهم جزءاً من اليمين الأوربي الجديد.

وبعد انتهاء الحرب الباردة، وفي أعقاب انكشاف النظام اللّيبراليّ وخيبة الأمل فيه، ولاسيما في دول ما بعد الشّيوعيّة في شرق أوربا، فمن الضروري أن تدرس آراء اليمين الجديد الأوربي وأسلافه والممهدين له، سواء في الولايات المتحدة أم أوربا.

أودّ أن أعرب عن شكري لمايكل ليستر، أحد طلابي السابقين في جامعة ولاية كاليفورنيا في فولرتون، لعمله على تنقيح الطبعة الأولى من هذا العمل وتنضيدها. وأنا ممتن أيضاً لإريك سميث، الذي قدّم اقتراحاتٍ

قيمة بخصوص أسلوب هذا الكتاب وصياغته. وأشعر بالحاجة إلى شكر جوزيف برايس وديڤيد ستينيت على مساعدتهما.

لقد ظهرت أجزاء من هذا الكتاب بأشكال مختلفة في The World and I, The Journal of Social, Political, and Economic Studies, and CLIO: A Journal of Literature, History and the Philosophy of History.

توميسلاف سونيتش

زغرب، كرواتيا

مايو 2003

مقدمة الطبعة الثانية - ديڤيد ج. ستينيت

في مقدمته للطبعة الأولى من كتاب د. سونيتش، يقترح د. پول غوتفريد أن اليمين الجديد ليس حركة فكرية متماسكة ومتفردة، بل يمثل تيارات من الفكر لكثير من الأفراد المختلفين (المؤيدين لأوربا) الذين يعارضون الوضع القائم اللّيبراليّ-الشّيوعيّ. ولهذا فما من حاجة إلى الرد بنحو مميز أو نصب خيمة في المخيم نفسه. وسأكتفي في تعليقاتي بالحديث عن اليمين الجديد الأوربي بوصفي معجباً به لا عضواً فيه.

أتفق فعلاً مع القول بأنه: إن كانت هناك أبداً حركة فكرية يمكن عدّها مشخصاً للأمراض الثّقافية، فإن اليمين الجديد الأوربي قد لعب هذا الدور بكفاءة. ويستعرض لنا د. سونيتش، المتعاطف مع اليمين الجديد، الأهداف الرئيسة لهجمات اليمين الجديد: اللّيبراليّة (أي المساواة الاجتماعية منذ مولدها في أثناء عهد الإرهاب عام 1793)، المسيحية (بوصفها ديانة للمساواتية، والشمولية البدائية في شرق المتوسط)، الرأسمالية (بدورها التحويلي الذي يمسخ المقدّس إلى مدنّس، وبعبادتها للمادية الفجّة)، وأخيراً الشّيوعيّة الماركسيّة (التي صاغت الإرهاب في هيأة نظام اقتصادي).

لقد تعرّض للأمرين الأولين، أي اللّيبراليّة والمسيحية، أولئك الأسلاف الفكريون لليمين الجديد الأوربي، من الثوريين المحافظين لجيل ما قبل الحرب العالمية الثانية ومن سبقهم أيضاً. فقد كتب فريدريش نيتشه أن «الله قد مات»، وأن المسيحية بوصفها قوة قد شارفت على النفاد؛ فقد كانت آخر مروج (لأخلاق العبيد) التي ستقود في النهاية إلى (الإنسان الأخير) في عصر من (الدّيمقراطيّة) و(المساواة)، يمتاز بتهتك لا يمكن تصوره. أما الإنسان الأعلى، وهو كائن يتحلى (بأخلاق السادة) فسيستعيد في النهاية مكانه اللائق في عالم من العود الأبدي.

كان أوزوالد شبنغلر، الذي يدين بفلسفته لتأثير نيتشه وغوته، قد ألّف عمله الأكبر انحطاط الغرب Decline of the West في ضوئهما. ويلاحظ فيه، بين جملة ملاحظات، أن الإفراط في العقلانية والتقنية يكاد يجهز على العالم الروحي الذي يمثّل أساساً ضرورياً لجعل التربة التي تتطور فيها الثقافة خصبة. وفي نظر شبنغلر كان الانحطاط محتوماً، ولكن الثقافة الأوربية الفاوستية الحديثة لم تكن مهددة بالهلاك ضرورة، وعلى الرغم من أنه كان يعتقد بأن روحية الشعوب السلافية هي وحدها القادرة على ابتداع ثقافة رفيعة، ما أن يخلعوا عنهم نير البلشفية، فإن إجراءات تصحيحية قاسية، لو طبقت بصرامة، يمكن أن تبطئ أو حتى تعكس سيرورة الانحطاط. بعد الثورة الألمانية عام 1933، تبنى شبنغلر العقيدة الاشتراكيّة القومية الألمانية، لكن هذا الغرام المتبادل لم يدمْ طويلاً.

ومع هزيمة الاشتراكيّة القومية، والنصر المؤزر لحكم الملأ plutocracy والبولشفية جاء الدور لانقلاب الموجة بعد عام 1945، كما يشهد لذلك سونيتش، وسائر مؤلفي اليمين الجديد. وبالنسبة إلى المنتمين (لليمين) فقد آلت الأمور من سيئ إلى أسوأ. فقد قلبت فظائع الاشتراكيّة القومية، الواقعية منها والمدعاة، (الجانب الصحيح) رأساً على عقب، على الرغم من أنّ فظائع الحلفاء قد كنست تحت السجادة. وقد مَنحَ هذا الموقف اليد العليا

لليسار الماركسي، الذي تمسك بها منذئذ في احتكار عملي، في كلّ مؤسسات أوربا الشرقية، وكذلك الغربية.

وعلى الرغم من أنهم غير مسؤولين عن أحداث الحرب العالمية الثانية، فقد ظلّ المؤلفون الرواد لليمين الجديد الأوربي يحملون من دون توقف، ولو جزئياً، ذلك المشعل الذي سقط من الثوريين المحافظين في فترة فايمار في أثناء نضالهم ضد اللّيبراليّة، المادية، المسيحية، والماركسية. وفي خط مشابه لسلفهم ثقيل الوطء يوليوس إيفولا، الذي نادى ‹بإمبريالية وثنية› في الـ1920ـات، فإن اليمين الجديد بحلول أواسط الـ1960ـات عاد مجدداً يصرخ بأن الكون ‹الوثني› في العالم الواقعي لم يكن ممكناً فحسب، بل هو ضروري. ولهذا فإن التخلص الجوهري من كلّ ما هو شرق متوسطي قد بات لزاماً.

وللأسف فكما ينادي اليمين الجديد، ويساعد سونيتش على إيضاحه، فإن ذلك لا يمكن أن يحدث في عالم تحدد فيه الراحة المادية الفضيلة القصوى. فحين يتخذ السعي خلف الراحة المادية صدارة على كلّ الشؤون البشرية الأخرى، فإن العالم بوصفه حصناً مقدّساً للوجود البشري سيصبح فوضى مدنّسة لا تطاق. وبغض النظر عما إذا كان هذا النظام يحمل اسم الشّيوعيّة الماركسية أو اللّيبراليّة، فكلاهما يلخّصان تاريخ الإنسانية بوصفه سعياً وراء التراكم المادي، بنحو يفرض على البشر فكرة أن العالم يجب ألا يوجد إلا بهدف الإثراء الاقتصادي. وهذان النظامان، كما يناقش اليمين الجديد، هما العدوان القاتلان لكلّ الشعوب المتجذرة.

ولكن نقد اليمين الجديد لا يتوقف هنا. فسونيتش يوضح لنا كيف أنّه، ما أن انطلق عهد الإرهاب عام 1793، فإن اللّيبراليّة ولاهوتها الناشئ عن المساواة المطلقة، أي الحط الاجتماعي الشامل، قد بدأت تكون زخماً. فقد أدى حكم الغوغاء والضحالة إلى تفكك النظام الطبيعي للسلطة، وكما أوجز نيتشه وأجاد، فقد أفضى ذلك إلى «قلب كلّ القيم».

ومع تطرق الوهن لكلّ سلطة أصيلة، ووضع الفردية المجرّدة على منصة

كهنة الصواب السّياسيّ الجديد، فقد احتكر دعاة المساواة الخطاب سواء في الأكاديميا الغربية أو مشهد الصواب السّياسيّ. ولكن لا يمكن لنصر كهذا أن يدوم طويلاً. فالليبرالية تعني المساواة أمام القانون، لكنها لا تستطيع أن تجد دواءً لتفاوت المسيرات التاريخية، الأعراق، البيولوجيا البشرية، والذكاء. وبذلك فقد وجد المتعصبون للمساواة لهم أولاً: منطقة مثالية بين مثيري القلاقل الماركسيين المحترفين، ولاحقاً بين مريديهم المتأخرين، أي أحبار التمييز الإيجابي الأكاديميين في أميركا. وهم يدّعون جميعاً أن البشر لا يفترض بهم التكافؤ أمام القانون فحسب، بل وفي محتويات محافظهم أيضاً.

إن تحليلاً أعمق لهجوم اليمين الجديد على هذين النظامين سيحتاج لمجلدات، وتظلّ مهمة القارئ أن يبحث، ويعثر على الفصل المناسب في هذا الكتاب ليعينه على مساءلته النّقديّة الخاصة للشّموليّة اللّيبراليّة «النّاعمة» الحديثة.

كما سيلاحظ القارئ، فإنّ اليمين الجديد يقطّع خصومه عند المفاصل، على الرغم من التساؤلات التي تطرح عما إذا كان مؤلفو اليمين الجديد يملكون الرغبة في إخراج الإنسان الأوربي من ظلمته الحالية إلى عصر جديد من التنوير الشخصي. إن أدلتهم مقنعة بلا شكّ، وحين تُدرس عن قرب من وجهة نظر عقلانية وعلمية، فإن أفكارهم تبدو سليمة. ولكن العالم يدور مع ذلك كما لم يوجدْ أي مؤلفين من اليمين الجديد في الأفق الفكري والتربوي الأوربي والأمريكي.

أي أمر عساه يفسر افتقار اليمين الجديد للتأثير؟ يُفترض أن يكونَ الأمر واضحاً: فالبشر كائنات لاعقلانية، يسهل التلاعب بها اليوم عبر صور زائفة، وصناع رأي مؤثرين. يلاحظ اليمين الجديد أن «الثقافة هي روح السياسة». ولكن لو كان الحال كذلك، فلماذا لا يزال أهل اليمين الجديد يُعامَلون بتجاهلٍ؟ على المرء أن يقرّ بأن الثقافة اليوم لم يعدْ يعرّفها «مثقفون» يجلسون خلف مناضدَ، بل منتجون وكتّاب ومخرجون غرباء بلا جذور من وراء كاميرات رقمية.

إن اليمـين الجديـد، مثـل سـابقيه من المحافظـين الثوريـين، يتجافى عن التقنية، وذلك لأسباب وجيهة. ولكن جهله بكيفية استغلال التقنية، وفشله في مخاطبـة قطـاع مهـم من المجتمـع، قد أضعفا مـن تأثـيره. وإن كان اليمين الجديـد راغباً في مقاومة ذلك، فعليه أن يتجه إلى موجات الإذاعة والإنترنت أيضـاً. فـما من عصر مـضى في تاريـخ العالم كان المـرء فيه يملـك القدرة على إيصـال أفـكاره الشـخصية إلى العـالم بـأسره بالسرعة التـي توفـرت اليوم. والمثقفون الذين يرفضون تبني التقنيات الجديدة مقدر لهم الزوال.

والأهـم مـن ذلـك: أن عـلى الانحـلال الثّقـافيّ أنْ يُجتـث مـن جذوره وأسـبابه، وليس على مسـتوى الأعراض فحسب. ففي القرن الماضي، أثبتت الحركات الفاشيّة أن المنظمات المنضبطة هي السبيل الوحيد المتاح نحو الظفر. وقد كشـف لنا اليمين الجديد، كخبير تشـخيص ثقافي، ما الأمور التي ينبغي تجنبها، ولكنه فشـل في توفير المناهج التربوية الضرورية للمسـاعدة على نيل الهيمنـة الثّقافيـة «الحقّة». فالمعارك الفكرية تشـنّ اليوم عـلى جبهات مختلفة، وتتطلب منهج دراسة مختلفاً من حيث الجوهر.

فالعالم كما نعرفه اليوم يحرّكه المال والإعلام. واليمين الجديد يحتقر أداتي السلطة هاتين، ولكنه إن لم يكن مستعداً لتبنيهما فسوف يفشل. ولكن هذا لا يعني أن جهود اليمين الجديد قد ذهبت سدى. فقد أثّر مؤلفوه غزيرو الإنتاج وجمعوا أتباعاً في كثير من دول أوربا وأميركا الشمالية. وإن تمكن مؤلفو اليمين الجديـد وتلاميذهـم بسرعة من تعلم التقنية، بـما في ذلك الإنترنت غير المقيد عملياً، ووظفوا كذلك قوة الرأسـمالية في التمويل، فسـوف يجمعون متابعين أكثر بكثير، وينقلون زمام السلطة إلى دوائر تأثيرهم.

أما كون ملاحظات سـونيتش حول اليمين الجديد صحيحة، أو لا فهو ليس بالأمر المهم حالياً. فالنتائج هي ما يهمّ، والنتائج هي ما ينجم عن خطط واضحة للتصرف. وإن وجد القارئ، بعد قراءته لعمل سـونيتش، في نفسـه بعض التقدير لليمين الجديد، ورصد كذلك صورة أوضح لما يجب فعله لنيل

النـصر، فقد أدى هذا الكتاب دوره. وفي هـذا الموقف يجدر بنا الاقتباس من أحد أيقونات اليمين الجديد، وهو إرنسـت يونغر: «علينا مجدداً أن نستعيض بالسـيف عن القلم، وبالدم عن المـداد، وبالفعل عن القول، وبالتّضحية عن العقلانيـة - علينا أنْ نفعلَ ذلك كلّه، وإلا فسـيركلنا الآخرون حتى يواورنا التّراب».

ديڤيد ج. ستينيت
سانت بطرسبرغ، روسيا
سنة MMDCCLVI لتأسيس روما

مقدمة الطبعة الأوّلى (١٩٩٠) - پول غوتفريد

هـذا الكتاب الذي بين يديـك هو الأوّل من نوعـه في الإنجليزية الذي خصـص لمناقشـة ثيمة مهمـة ثقافياً كانـت حتـى الآن مهملة عنـد الباحثين الأنجلو-أميركيين: وهي اليمين الأوربي القارّي منذ عام 1945 . لا يتعامل توميسـلاف سـونيتش مع يمين الوسـط السّـياسيّ المعتاد في الدّول البرلمانيّة الأوربيـة، بـل يركز على الأفكار السـائدة فيـما يعرف اليـوم في أوربا باليمين الجديـد. إن مثقفـي اليمين الجديد هـم تكتلات من المحررين والأسـاتذة في الفلسـفة، الفكـر السّـياسيّ، اللّغويـات، والإناسـة، الذين يعتـزون بهويتهم «الأوربيـة»، يمكـن العثور عليهـم في معظم بلدان أوربا الوسـطى والغربية. وهـم لا يتحدثـون عـن حمايـة أوربا مـن الإمبرياليـة العسـكرية القادمة من الشرق فحسب، بل ومن التلوث القادم من الحضارة الأميركية الدّيمقراطيّة والتّجاريـة. وفي مجـلات صادمة مثـل Nouvelle École, The Scorpion Éléments & Trasgressioni ، نراهـم يحـذّرون من المخاطر الكثيرة التي تهدد الروح الأوربية: السوقية التجارية الأميركية، التسوية والهدم الماركسي، وكذلك تدمير الهويات التاريخية عبر ترويج حقوق الإنسان المجردة.

يتتبع الناطقون باسـم اليمين الجديد هذه المشـكلات المحيّرة إلى مصادر صريحة تظهر بنحو متكرر في انتقادات كتاباتهم. وتعدّ اليهومسـيحية عندهم التحـدي العقـلي الأكـبر pons omnium asinorum: أي الأسـاس لعـالم

غير روحاني يفتقر للغموض الذي ألصقه الوثنيون ذات يوم بالطبيعة، والأنموذج لنظام عالمي يقوم على نوع بشري مستأصل. واليمينيون الجدد، كما يوضح سونيتش، يتكلون بشدّة على نيتشه في تصويرهم المسيحية بوصفها ديانة عبيد، أو كما يعبّر عنها محرر Nouvelle École المتحمس ألان دو بنوا، «بولشفية عصر الأنتيك».

كما يهاجم اليمين الجديد الثورة الفرنسية بوصفها امتداداً للتعصب الأيديولوجي الذي أثارته الكنيسة المسيحية أوّل مرّة، بوصفها حاملاً للثورية العالمية. فقد استمر الثوريون الفرنسيون في الممارسة المسيحية للسفك، والقتل باسم عقيدة عالمية. كما تفوقوا على المسيحيين حيث زادوا على تشديد الكنيسة المبكرة على المساواة الروحية بادعاء أشدّ إقلاقاً هو أنّ على النوع البشري أن يكون متساوياً سياسياً وروحياً أيضاً. وفي ادعائهم تمثيل الإنسانية، فقد رفض الثوريون الأنساق القانونية والاجتماعية القائمة، معتقدين أن على كلّ الأوربيين أن يظلّوا أسرى لمثالهم المجرد عن المساواة.

إن انتقاد اليمين الجديد للثورة الفرنسية يتداخل بوضوح مع حجج خصوم الثورة في القرن التاسع عشر. ومؤلفاتهم حافلة بمديح جوزيف دو ميستر، وخوان دونوزو كورتيز بوصفهم نقاداً للثورة الفرنسية، بغض النظر عن الكاثوليكية المحمومة التي يعبّر عنها أمثال هؤلاء النقاد. كما أن خطابات اليمين الجديد ضد اليهومسيحية تشبه ما كان يقوله الفاشيون الإيطاليون في فترة ما بين الحربين، مثل غابرييلي دانونزيو، هنري دو مونترلان، ويوليوس إيفولا، الذين تاقوا إلى آلهة المدينة القديمة، والطبيعة الوثنية المستنهضة. ولهذا فليس من الغريب أن يتهم المدافعون القلقون عن الدّيمقراطيّة اللّيبراليّة اليمين الجديد بإحياء أفكار فاشية. لقد أطلق جان ماري بنوا في فرنسا، يورغن هابرماس في ألمانيا الغربية، ومساهمون في مجلتي Commentary & Encounter اتهامات ضد اليمين الجديد بأنه يضم كلّ التحيزات التي ساهمت في النّازيّة، وسائر الحركات العنصرية والمناهضة للديمقراطية فيما مضى. وعلى الرغم من أن اليمين الجديد قد احتفى ببعض الشخوص

والنزعات ذات الصلة بالفاشية الإيطالية، فقد عبّر الناطقون باسمه مراراً عن مقتهم للنازيين. كما أنهم لم يبدوا اهتماماً بالسياسات الكنسية للأدميرال هورتي في هنغاريا، والجنرال فرانكو في إسبانيا، وكذلك سائر المناهضين للثورات بين الحربين الذين انضموا إلى حكوماتهم، ولذا فألان دو بنوا على حقّ في حديثه عن الطابع القائم بذاته sui generis لليمين.

هذا الطابع الفريد من الأفكار هو ما يلخّصه سونيتش في هذا الكتاب الشامل. وهو لا يكلّ عن الإشارة إلى الانتقائية الخلّاقة التي تميّز الرؤية المتطورة لليمين الجديد الأوربي. فمع أنه يتمسك بآراء كثيراً ما تكون غريبة عن إعادة أوربا إلى أديان ما قبل المسيحية، فهو أيضاً يستعين بالعلم الحديث، وحتى علم البيئة لمواجهة ادّعاءات الوحي المسيحيّ، وكذلك النزعة التجارية التماثلية. وعلى الرغم من بغضهم للماركسية؛ نظراً لاعتمادها على العالمية والمساواة المسيحية، فإن اليمينين الجدد يدرسون بحماس انتقائي فكر الماركسي الإيطالي أنطونيو غرامشي، مستعينين به للتوصل إلى انتقاداتهم الخاصة للهيمنة الثّقافية (للشركات الكبرى)، والهندسة الاجتماعية التي تعمل على تقويض ما تبقى من المجتمعات المتجذّرة في الوقت الحاضر.

يلاحظ سونيتش الجاذبية التي يحظى بها المفكر القانوني الألماني كارل شميت، والفيلسوف الإيطالي يوليوس إيفولا في الصفوف المكتظة لليمين الجديد. فقد كان كلا الرجلين متشائمين سياسياً وثقافياً، لم يملكا أيّ إيمان بالمجتمع العلماني اللّيبراليّ الحديث. حيث حذّر شميت من التهرب من الشرعية عبر التأكيد على القانونية البحتة في الحكومات البرلمانية، وكان يعتقد بأن المصالح المتبدلة ليست عوضاً عن سيادة نابعة من السلطة المعترف بها. أما إيفولا من جهة أخرى فلم يفكر في تداعي الدول السيّدة بقدر ما فكر في خسارة الديانة الوثنية، والفضيلة المدنية، وكان ينظر لأبعد من الحقبة المسيحية بحثاً عن نماذج يمكن أن يسترشد بها الغرب ما أن ترتخي قبضة المسيحية، ولكن يظلّ أمام اليمين الجديد أن يتجاوز هويته الحالية بوصفه قوة نقدية فحسب. فهو من حيث الهجوم مبدع ومتباهٍ معاً؛ كما أن

التعصب الغاضب الذي يمتاز به متهموه كثيراً ما يعمل على منحه صفة مفيدة للمظلومية. وعلى أيّ حال، فإنه لم يتمكن بعد من تكوين بنية متناسقة من الأفكار أو بديل سياسي مقنع لما ينـدد به. كما أصبح أيضاً متطفلاً على سائر الحركات، التي يقع معظمها على أقصى اليسار، التي تنادي بمناهضة أميركا، والقيود البيئية، ونزع السلاح عن أوربا الغربية؛ حيث يبدو اليمين الجديد الفرنسي منقسماً بين دعم حزب الجبهة الوطنية اليميني، وحزب الخضر اليساري، ويتأرجح أفراده، من دون أدنى إحراج ظاهر، بين تمجيد الكاثوليك المناهضين للثورات، وبين المناداة بتطبيق أقسى لقوانين اللائكية لعام 1905 في المدارس العمومية الفرنسية. فهؤلاء المثقفون لم يحسموا أمرهم تجاه من يكرهونه أكثر: الثّورة الفرنسيّة أم المسيحيّة المنظّمة.

هذه التكتيكات تكشف عن عدم النضج السّياسيّ لدى اليمين الجديد الأوربي، وهو يناضل من أجل تعريف نفسه. ولكن هذا التشوش ليس قاتلاً بالضرورة. فكما يثبت سونيتش، تكمن قوة اليمين الجديد في حيويته أكثر من تماسكه. وكثمن للنضج، فعليه أن يقوم بالخيار الحاسم بين التصريحات السّياسيّة، والتحول إلى قوة ثقافية أقوى، وإن اختار الأمر الثاني، فسيظلّ قائماً على المدى البعيد، ويفرض ظلاً ثقيلاً على الجامعات الأوربية، وسائر مراكز الآراء المثقفة، وكثمن لمزيد من النضج، سيكون عليه أن يتجه نحو مزيد من الصرامة، والتماسك في تحديد مواقفه، وأن يتخلى عما لا يعدو الارتجالية في انتقاداته للحداثة، وأن يعترف بأنّ المتفقين على معارضة أمر ما قد لا يكونون بالضرورة على الضفة نفسها. إن تمكّن اليمين الجديد الأوربي من فهم هذه الدروس، فلعلّه سيتمكن من مقاومة معارضته المتزايدة باطراد، وإلا فإنّ رسالة سونيتش المشبعة بحثاً ستظلّ ذات قيمة متحفية لا نبوئية.

پول غوتفريد

كلية إليزابيث تاون

پنسلفانيا

الباب الأول

التّعريف باليمين الجديد

« إن الأخـلاق في أوربـا اليوم هي أخلاق حيـوان القطيع... من يحزر القدر المهلك الكامن في «الأفكار الحديثة» بسـذاجتها العمياء البلهاء، وعلى نحو أشـد أيضاً، في كلّ الأخلاق الأوربية المسيحية: يعاني من قلق لا نظير له... إن انحطاط الإنسـان الشـامل نـزولاً إلى ما يبـدو للمغفلين الاشـتراكيين، والعقـول المسـطحة اليوم «إنسـان المسـتقبل» الخـاص بهـم - أمثلهم - إن انحطاط الإنسان هذا وتصغيره ليصير حيوان قطيع بالتمام (أو كما يقولون، إنسان «المجتمع الحر»)، إنّ حيونة الإنسان هذه ليصير قزم حيوان ذا حقوق ومطالـب متسـاوية، هو أمـر ممكن بلا شـكّ في ذلك! إن مـن يفكر في هذا الإمكان مرّة إلى حده الأقصى، يتعرف إلى قرف جديد زائد عن قرف سـائر البشر - ولعلّه يتعرف أيضاً إلى مهمة جديدة! »

فريدريش نيتشه، ما وراء الخير والشر

« لن نتسامى على الحداثة بعودة إلى الماضي، بل بفضل قيم قبل حداثية معينة في اتجاه بعد حداثي حاسم. وفقط حين نحقق إعادة التّركيب الجذرية هذه، يمكن أن نطرد التفكك والعدمية المعاصرة. »

ألان دو بنوا وشارل شامپتييه، بيان لنهضة أوربية

تمهيد

في معترك الأيديولوجيا، مُجّد عقد الـ1970ـات بوصفه عهداً يشهد ثورة محافظة جديدة. ففي أميركا وأوربا معاً بدأ عدد من المفكرين بتوجيه الهجمات لا ضد الشّيوعيّة وشرورها المفترض فحسب، بل وضد خطر المساواتية، «المعوناتية»، «هيجان الجماهير»، والتماثل الاجتماعي المتزايد في المجتمعات اللّيبراليّة. وقد ذهب كثير من المؤلفين المحافظين حتى لدرجة التنديد العلني بالمجتمع اللّيبراليّ الحديث؛ نظراً لانزياحه المفترض نحو الشّموليّة «الرخوة». فالأفكار والنظريات التي كانت قد ألقيت في شبه سبات فكري بعد الحرب العالمية الثانية، أو كان يفترض أن حماستها قد خبت، قد حازت فجأة شعبية فكرية. ومنذ أواخر الـ1970ـات، لم يعد وصف المرء نفسه «باليميني»، أو تعبيره عن عدم الرضا عن الدّيمقراطيّة اللّيبراليّة، ينظر إليه بازدراء أو قلق. بل إنه في بعض الدوائر الأكاديمية باتت أفكار أولئك الذين يقدمون أنفسهم «بوصفهم يمينيين» أو محافظين تحظى بقدر معتبر من التقدير والتعاطف.

ولهذا الكتاب مقصدان، فالباب الأول منه يصف الحركات المحافظة الناهضة في أوربا، وكذلك إرثها الفكري، وبالأخص، فهذا الكتاب يناقش أفكار المؤلفين والمفكرين ونظرياتهم، الذين يمكن وصفهم إجمالاً بأنهم «المحافظون الثوريون» الأوربيون، أو اليمين الجديد. وسيناقش أسلافهم

الفكريين ونظرياتهم، وكذلك تأثيرهم في السياسة الأوروبية المعاصرة في الفصول القادمة.

ولكن ينبغي أولاً: أن نحلّ مشكلةً تصوريةً، ولغوية مهمة. فلفظ «اليمين الجديد الأوروبي» إنما يستعمل بوصفه وصفاً مريحاً وسلساً أكثر من وصفه اللقب الرسمي لطائفة من المؤلفين المحافظين بعينهم. وسرعان ما سيتضح أن المؤلفين الذين يمثلون أو ينتمون إلى أفكار ما يعرف باليمين الجديد، إنما يتبعون في الأساس الإرث الفكري والفلسفي لمحافظين أوروبيين سابقين مثل ڤيلفريدو باريتو، كارل شميت، أوزوالد شپنغلر، وكثير غيرهم.

وثانياً: فإن مؤلفي اليمين الجديد لا يصرّون على وصفهم «بالمحافظين» أو «اليمينيين»، فضلاً عن «الفاشيين»؛ بل إن خصومهم ونقادهم العقائديين هم من يصفهم بذلك. حتى إني فكرت لمدّة وجيزة بالتخلي عن اسم اليمين الجديد، وتبني «المحافظين اليساريين الأوروبيين» بدلاً منه؛ نظراً لأنّ المؤلفين والنظريات المقدمة في هذا الكتاب كثيراً ما تتبنى إرث اليسار الأوروبي، وكذلك اليمين المتطرف.

ومن نافلة القول إن ألقاباً من شاكلة «ستاليني»، «فاشي»، و «نازي» ما تزال مشحونة عاطفياً. وكثيراً جداً ما يشوه استعمالها المخل تحليلات اجتماعية صائبة. فكم مرّة وُصف سياسيون محافظون في أوروپا وأميركا «بالفاشيين» من قبل بعض المفكرين اليساريين؟ ألم نشهد بعض المهاجرين والمناهضين للشيوعية من شرق أوروپا، وهم يشيرون إلى ستالين أو بريجنيف بوصفهما من «القادة الفاشيين الحمر»؟ بغض النظر عن هذه الأوصاف المجملة للذات، سيظل ثمّة شيء واحد مؤكد: هو أن المؤلفين والأفكار المقدمة هنا ينتقدون الاشتراكيّة، اللّيبراليّة، وسائر أشكال المعتقدات المساواتية، بما فيها الأصول اليهومسيحية للديمقراطية الحديثة. وسواء أكان يصحّ وصف هؤلاء المؤلفين والأفكار بالفاشية أم لا، فهو أمر موكل لحكم القارئ.

أما الباب الثاني من الكتاب فيفيض في نقد اليمين الجديد للمساواة، الرأسمالية اللّيبراليّة، وكذلك الاشتراكيّة بنحو نظري وتحليلي. ففي نظر

اليمـين الجديد يعدّ الفرق بين اللّيبراليّة، الاشـتراكيّة، والشـيوعية أمراً شـبه مهمل؛ نظراً لاعتماد كلّ تلك العقائد على دعائم العالمية، المساواتية، والإيمان بالتقـدم الاقتصـادي. وفي طيّـات وصفـي للاشـتراكية والليبرالية، سـأبذل جهـداً لتجميع عدد من المؤلفين المحافظين الذين ينتمون بشـكل رسـمي أو «غـير رسـمي» إلى صـفّ التراث الفكـري المحافـظ والمناهض للمسـاواتية، الرأسـمالية، والشـيوعية، ويشـتركون بالإجمـاع إضافـة لذلـك في القول بأن المجتمع الجمعي يسـاوي الشّـموليّة. قد يعترض بعض القـرّاء على تحيّز هذا التّحليل لطـرف واحد، ولعلهم يتهمونني بالإهمـال لنحو ما لأفكار أولئك المؤلفين المحافظين الذين يبدون أكثر وداً تجاه التّفسـير اللّيبراليّ الكلاسـيكي للمساواة. وعليّ أن أعترف بأني، بالنظر إلى القدر الهائل من الكتب التي كتبت بالفعـل عن فضائل المسـاواة، قـد قررت أن أقدم رؤيـة مختلفة بعض الشيء، وربما مثيرة للجدل حول هذا الموضوع الساخن. وإضافة لذلك فقد قصدت أن أثير بعض الأسـئلة، وأبعث بعض الشـكوك والانتقادات حول توظيف، وسـوء توظيف أفكار سياسـية «كالشـمولية»، «الحرية»، و «الشّيوعيّة». فلماذا يخشـى اليمين الجديد أن تقود المسـاواة غير المقيدة إلى الشّموليّة؟ ولماذا يعتقد بأن حقوق الأوطان أهم من حقوق الإنسـان؟ ما هذه سـوى بعض الأسئلة التي سـتثار في الصفحات اللاحقة، ويقدّم لها مؤلفـو اليمين الجديد جوابهم الفريد الخاص.

على حد علمي، هناك عدد من الكتب عن اليمين الجديد، على الرغم من أنّ أيّاً منها لا يُعنى باليمين الجديد الأوربي وفرادته الثّقافية والسياسية[1]، وكما سنرى عن قريب، فقـد كان هناك افتراض خاطئ في الإعـلام والأكاديميا، ولاسـيما في أمـيركا وإنجلـترا، يقـول: إن اليمـين الجديد الأوربـي ما هو إلا صنـف آخـر من المحافظة الجديـدة الأوربية المعاصرة. وآمـل أن يتمكن هذا

---

(1) عـلى سـبيل المثـال، Desmond S. King, The New Right (Chicago: The Dorsey Press, 1987)، الـذي يناقـش مؤلفـه توجـه المحافظين الجـدد نحو دولـة الرفاهـة في أوربا. وراجـع أيضاً Alexander Yanov, The Russian New Right (Berkeley: University of California, 1978) الذي يدرس فيه المؤلف القومية الروسية في الاتحاد السوفيتين، وكذلك بين المهاجرين الروس.

الكتاب مـن تصحيح هذا الافتراض، وتبديد بعض التصورات والخرافات، وتوضيح بعض إسـاءات الفهم، والمساهمة فوق ذلك في فهم أفضل للمشهد المحافظ الأوربي.

على الرغم من أن هذا الكتاب لا يسـعى إلى اقتلاع التصنيفات القديمة للتحليل السّياسيّ، فإن القارئ سيلاحظ أن بعداً عقائدياً قد أُضيف أيضاً إلى مناقشتنا – وهو بعد كان مهملاً بعض الشيء في دراسة الحركات، والأحزاب السّياسيّة في أوربا؛ ولهـذا، وإلى حد كبير، فإن هذا الكتـاب يعدّ أيضاً تاريخاً عقائديـاً وثقافياً (مختصراً) لمدرسـة (المحافظين الثوريـين)، بمن فيهم أتباعهم المعاصرون بين المفكرين المحافظين الأوربيين.

ما تزال تشوشـات كثيرة تحيط بمصطلـح (اليمين) وفكرته. فمن ذا هو اليمينـي، وكيف كشـف عن نفسـه في عصور تاريخية مختلفـة؟ ألن يكون من الأنسب أن نكتب عن عدّة يمينات مختلفة؟ عادة ما يستحضر التعميم الكثير مـن الخصائص المرتبطة بلفـظ (يميني)، فسرعان ما تخطر في ذهن المرء صورة مالـك عقـارات، أو مـصرفي بدين من رسـوم أونوريـه دومييه، أو مسـؤول مـالي كريـه من تخطيط لجورج غروش، أو فلاح عامـي جاهل لا أمل فيه، أو قسيس نحيس. ولكن ما الذي يتفق عليه كلّ هؤلاء الناس؟ ما الذي يجعلهم يختـارون أن يصوتوا لحزب يميني ما أو ينضموا لحركة يمينية ما؟ كلما حاول المـرء أن يضيّـق سـاحة التعميم عن الشـخص اليميني، ازداد ذلـك التعميم غشـاوةً، وتفـككَ جانبهُ المظهـري. فإن بدت حركات اليمـين في أوربا اليوم متضاربةً ومفككةً جداً؛ فذلك ناجم عن التجارب التاريخية المتباينة التي كان عليها المرور بها. فهناك اليوم يمين ليبرالي ملتزم بعمق بالمؤسسـات البرلمانية، ومعارض لكلّ الحركات اليمينية التي تنتهك تلك المؤسسـات. ولكن هناك أيضاً يمين كان يستخف بالنظم البرلمانية تقليدياً، حتى لو كان يصرّ بعناد على الدّخـول في البرلمان. وإضافة لذلـك فهناك يمين يمجّـد القومية، ويعارض العقائـد التي تتبنى الأممية. وأخـيراً فهناك اليمين الجديـد الأوربي، الذي لا يعتقد بأيّ مما سبق، لكنّه يظلّ مديناً لكلّ التيارات أعلاه.

«في قاموسنا السّياسيّ»، يكتب جان كريستيان پتيفيس، «قلّة من الكلمات موصومة بشدة، ومحمّلة بدلالات سلبية بقدر كلمة 'يمين'. فبقدر ما تبدو كلمة «يسار» مدحاً، فإن لقب 'يمين' يبدو أشبه بالإهانة»[1]، ويمكن لهذا الاقتباس من كتاب پتيفيس أن يمثّل دليلاً جيداً لإثبات عدم ملاءمة المصطلحات السّياسيّة المرتبطة بحركات وعقائد اليمين الحديثة في أوربا. وبالطبع فإن الصعوبة في اختراع وصف أشد تناسباً ليست محض صدفة. فلفترة طويلة من الزمن بعد الحرب، كان المشهد السّياسيّ في أوربا يوصف باختصار بدلالة مخيمين عقائديين متنافسين، أي 'اليمين' ضد 'اليسار'. وعلى الرغم من أن هذا الشقاق يظلّ عاملاً كبيراً في تحديد تفضيلات التصويت، فإن أهميته الاجتماعية لا تعكس دوماً بشكل موضوعي شتى التغيرات العقائدية التي حدثت مؤخراً في أوربا المعاصرة. فخط الفصل العقائدي، الذي كان يميّز اليسار عن اليمين فيما مضى، قد انزاح فجأةً بعد الحرب، ليأتي بشؤون اجتماعية جديدة تماماً إلى جبهة المواجهة السّياسيّة. ومع تغيّر روح العصر، فقد تغيرت معها مسألة المواجهة السّياسيّة أيضاً.

فمن دون أدنى شك كان من المفضل أكثر، بالنسبة إلى أكثر مفكري ما بعد الحرب، أن يعلنوا أنهم على اليسار بدلاً من اليمين. فعلى أي حال، من ذا يرغب في الارتباط بالعقائد المحافظة، التي كثيراً ما كانت، في نظر القاموس اليساري على الأقل، تذكرنا بالماضي الفاشي؟ إن الثنوية السّياسيّة التي سادت عقدي الـ1940ـات والـ1950ـات، وزادتها التجربة الفاشيّة السابقة حدة، قد دفعت كثيراً من المفكرين لوصف كلّ من بقي على اليمين بأنه «قوى الرجعية الظلامية التي تحارب مبادئ التقدم المستنيرة». وبالطبع فإن من ظلّوا متمسكين بالأفكار المحافظة قد شعروا بضرورة التكيف مع الظروف الفكرية الجديدة؛ خيفة أن ينبذوا لأنهم «رفاق درب للفاشية»، ومن الصعب أن ننكر أنه، على الرغم من الإطار المؤسسي المحافظ بشكل

(1) Jean-Christian Petitfils, La Droite en France de 1789 à nos jours (Paris: PUF, 1973), p. 5

هائـل للمجتمعات الأوربية، فإن النغمة الثّقافية بعد الحرب كانت من إملاء الطبقة المثقفة (الإنتلجنسـيا) اليسـارية. وإضافة لذلك، فإن هذه الطبقة قلما تحاشـت اضطهـاد خصومها المحافظين، مسـتخدمةً طرقاً كثـيراً ما تعرضت لها ومقتتها في أثناء الحرب. فباسـم الدّيمقراطيّة، كما قالوا، لا يمكن السـماح للحـركات أو الأفـكار غـير الدّيمقراطيّـة بالازدهـار. أمـا إلى أي حـد آمن المفكرون اليساريون أنفسـهم بالديمقراطية، أو أي أهمية أولوها، فهما أمران مختلفان جداً ويتجاوزان موضوع هذا الكتاب.

ولهـذا يمكن أن ننسـب تحـول لفظ ‹يمـين› لإهانـة إلى الحـرب العالمية الثانية، وهي الفترة التي سـاند فيها الفاشـيّة عدد من المحافظين المبرزين، أو على الأقل قدّموا لها مجاملة كتومة. ولذا فليس عجباً ألا يحظى محافظو ما بعد الحـرب إلا بأقل تأثير في تلـك البلدان الأوربية التي كان لهم فيها أشـد تأثير فيما مضى. والسـبب في أن المحافظين ثقافياً، بما فيهم اليمين الجديد الأوربي، يحظون بالمتابعة الفكرية الأوسـع في فرنسا اليوم لا ألمانيا، مفهوم جداً بالنظر إلى المكانة الدولية الفريدة لفرنسـا، وكذلك الدين التاريخي الثقيل الذي ينوء بحمله الوعي التاريخي للمحافظين الألمان.

ولغـرض الوضـوح فسـيتناول هـذا الكتاب أحيانـاً الفرق بـين اليمين الجديـد الأوربي وما يعرف ‹باليمين الجديد› الأمريكـيّ. فعلى الرغم من أن اليمـين الجديـد الأوربي يشـترك في بعض التشـابهات مع نظـيره الأمريكيّ، سـتثبت الصفحات اللاحقة أن نقاط تقاربهما مهملة بإزاء فروقهما الملموسة. فكثيراً ما نجد ميلاً لدى المحافظين والليبراليين الأمريكيين إلى تحليل الظواهر الاجتماعية الأجنبية بالتوافق مع الواقع الاجتماعي الأمريكيّ، وبهذا القياس فإنهـم يختزلونها في تجربة تاريخيـة وفكرية أمريكية. ولهذا فـإن تصوير اليمين الجديـد الأمريكيّ بوصفه مكافئاً عقائدياً أمريكياً لليمين الجديد الأوربي قد يشوش على أحد أهم الشؤون التي يعنى بها اليمين الجديد الأوربي: أي نقد اليمين الجديد الأمريكيّ.

يقـدّم الفصل الأول من الكتـاب وصفاً عاماً لليمـين الجديد الأوربي:

مـن حيث نفـوذه، تأثيره، والـردود التي تلقتهـا نظرياته. وتتنـاول الفصول اللاحقة الأسلاف الفكريين لليمين الجديد الأوربي: أي المفكرين المحافظين «الثوريين» أوزوالد شـپنغلر، ڤيلفريدو پاريتو، وكارل شـميت. فقد ساهمت كتابات هؤلاء المؤلفين الثلاثة بشـكل مهم في التشـكل الفكري العام لليمين الجديـد الأوربـي، ولهـذا فقد وجـدت مـن الـضروري أن أتناولهـم في هذا الكتـاب. وعلى الرغم من أن الإرث الفكـري لليمين الجديد يمتد لأبعد من شـپنغلر، پاريتو، وشـميت، فهـؤلاء المؤلفون الثلاثة مهمـون في فهم موقف اليمين الجديد من اللّيبراليّة، الاشتراكيّة، والأزمة السّياسيّة الراهنة. وإضافة إلى ذلك فإن النظريات المناهضة لليبرالية، والاشتراكية التي طوّرها شپنغلر، پاريتو، وشـميت تمثّـل أدوات معرفية مهمة في تحليـلات اليمين الجديد ذاته للسياسة الحديثة.

أمـا الفصـل الأخـير مـن هـذا البـاب الأول فيفـسّر الأسـس «الوثنية» والمناهضـة لليهومسـيحية عند اليمـين الجديد الأوربي. فليـس من الصعب تخمـين أن اليمين الجديد يرى أصول الشّـموليّة تتمثـل في التوحيد كما يقدمه الكتاب المقدس؛ بل على العكس، فإن العودة إلى رؤية الكون الوثنية الهندو-أوربيـة هي ما يرى اليمـين الجديد أنها الحل الوحيد المتـاح لعلل المجتمعات الجمعيـة من ليبرالية وشـيوعية، وهذا الفصل مهم أيضـاً؛ لأنه يمهّد الطريق لمناقشة أوسع لجذور الأزمة الراهنة.

يركز الباب الثاني من هذا الكتاب على ما يسميه اليمين الجديد الأوربي «تحدي المساواة». فكيف، ولماذا ظهر سحر المساواة في البنى السّياسيّة الأوربية الحديثة؟ ولماذا يظل «إرهاب الأكثرية»، كما يؤكد اليمين الجديد، مسـاهماً لا في الشّـموليّة الشّيوعيّة فحسب، بل حتى في الشّموليّة اللّيبراليّة؟ يناقش هذا البـاب بعض المواقـف المعاصرة التـي يصفها اليمـين الجديد بأنهـا «إنتروبيا مساواتية» في الأنظمة اللّيبراليّة والشيوعية. كما لن يكتفي هذا الفصل بنقاش التصورات النظرية لليبرالية والاشـتراكية، بل سـيتناول الأنحاء التي تتجلى فيها يومياً في المجتمعات الحديثة. ويتناول الفصل الأخير الشّموليّة الشّيوعيّة

كما ينظر إليها اليمين الجديد وبعض المحافظين المبرزين الآخرين. ورسالة اليمين الجديد بسيطة: إن المساواتية، الاقتصادية، والعالمية، حين يطلق لها العنان، تمهّد الطّريق لأبشع أشكال الشّموليّة: الشّيوعيّة.

في السنوات الأخيرة من هذا القرن بدت أفكار اليمين الجديد الأوربي تثير اهتماماً معتبرا بين المحافظين الأوربيين. وهذه الأفكار والآراء، التي يسوغ للمرء أن يسميها ثورية ومحافظة معاً، وكذلك محافظة وعتيقة معاً، تستحق منا كلّ انتباه، وتفهم متعاطف. وآمل بجهدي هنا، الذي يتسم بالوصف والتحليل والتنظير، أن أقدّم أهميتهم السّياسيّة في أوربا المعاصرة بشكل شامل.

الفصل الأول

مرحبا باليمين الجديد

لم يتسـم القرن العشرون فقط بتضخم الحركات السّياسـيّة فحسب، بل وبتضخـم الاصطلاحات السّياسـيّة أيضـاً. فقد اسـتعمل مصطلح «اليمين الجديد» أوّل مرّة في أواسـط الـ1970ـات للإعلان عن- وكذلك التحذير من- ثلّة من المثقفين الفرنسـيين الشباب الذين شنوا قبل عقد من ذلك حرباً شـاملة ضـد الشّـيوعيّة، اللّيبراليّـة، والإرث اليهومسـيحي في أوربـا. وعلى الرغـم من أن اليمـين الجديد يبدو ظاهرة أيديولوجية وثقافية حديثة نسـبياً، فعنـد النظـر إليه عن قرب نجد قلّة من البنود في أجندته يمكن أن تعدّ حديثةً جذرياً، أو لم يفصّلها من قبلُ مفكرون محافظون سـابقون. ففي أثناء الأعوام المائـة الماضيـة، كانت اللّيبراليّة والشـيوعية معـاً هدفين لانتقـادات كثيرٍ من النقـاد المحافظـين، ولذا قد يسـوغ للمرء القول: إن اليمـين الجديد ما هو إلا يمين قديم «ضد-ديمقراطي» يرتـدي اليوم أزياء أيديولوجية أكثر احتراماً، ولكن وعلى الرغم من التشـابهات مع التيارات اليمينية الجذرية التي سبقته، فإن اليمين الجديد حركة جديدة بحق، بالنظر إلى أن أنصاره وأعضاءه هم في المعظم شباب يواجهون مشكلات اجتماعية لم تكن معروفة من قبل في أوربا. كـما أن اليمين الجديـد يظلّ جديداً بالقدر الذي يدّعي به أنه قد مارس قطيعة

تامـة مـع كلّ حـركات اليمين المتطـرف وأحزابـه. وإضافة لذلـك، وخلافاً لأشـكال اليمين الأخرى، فـإن اليمين الجديد لا يدّعـي أن جذوره الروحية تعود لبلد أوربي بعينه، بل يعلن أن وطنه هو القارة الأوربية بأسرها.

حين أعلن اليمين الجديد دخوله الرسـمي إلى المشـهد الثّقافيّ والسّياسيّ الأوربي في أواسـط الـ1970ـات، لم يكن التوقيت محض صدفة. فقبل عدّة أعوام حدث اصطفاف أيديولوجي صامت، كانت بدايته في فرنسا، وأرجاء أخـرى من أوربـا؛ وبالخصوص فإن عـدداً معتبراً من المثقفين الاشـتراكيين اليساريين سابقاً قد كفّوا عن مهاجمة الرأسمالية والولايات المتحدة، ليصبحوا من ثمّ مؤيدين متحمسـين لحلف شمال الأطلسي (الناتو) والجهاد الأمريكيّ من أجل حقوق الإنسـان. كما أصبح «الرومانسـيون» اليساريون سابقاً - لو اسـتعرنا تعبير شـميت - فجأة واعـين بمصاعب «الاشـتراكيّة الحقّة»، وبدأ المنشـقون المناهضون للشـيوعية، مثل سولجنيتسـين والأخوين ساخاروف، يحظون بتمجيد بوصفهم أنبياءَ الحريّة الجدد، كما أصبح نهج الحياة الأمريكيّ مرشـداً لتفضيل سـياسي جديد. وفي وقت مقارب، بدأت العقيدة الماركسية تفقـد تدريجيـاً قبضتهـا المحكمة ثقافياً وسياسـياً على مثقفي مـا بعد الحرب، بعدمـا أُختزل نفوذها في حفنة مـن الأحزاب الشّـيوعيّة المنعزلة المتضعضعة في أوربـا الغربيـة. ويمكـن القول: إن عملية «نزع الماركسـية عـن أوربا» قد تسـارعت بقـدر معتـبر؛ نتيجةً للوعـي المتنامـي بانتهاكات حقوق الإنسـان الجارية في أوربا الشرقية، والاتحاد السوڤيتي آنذاك.

في هذا السـياق الاجتماعي من «نـزع الأيديولوجيـا» الظاهري، وخيبة الأمل في الماركسـية، ظهر اليمين الجديد. فقد بدأت فجأةً أفكار محافظة تنال الـرواج مجدداً، وأصبحت أمـيركا تُمجّد بوصفها قلـبَ الدّيمقراطيّة العالمية، ولم يعدْ إعلان المرء كونه «يمينياً» يخاطر بمواجهة تنديد ثقافي.

إن اليمين الجديد الأوربي، الذي يطلق على نفسـه أيضاً اسم GRECE (Groupement de recherche et d'études de la civilisation européenne، أو مجموعـة الأبحـاث لدراسـة الحضـارة الأوربيـة) يصف

نفسـه بأنه «رابطة فكرية ذات مهمة ثقافية»، وأهدافه المعلنة تتمثل بتأسـيس رابطة من المفكرين والباحثين الذين يشـتركون في المُثُل ذاتها، وكذلك تنظيم عضويته لتتخذ شكل جماعة عاملة عضوية وذات أساس روحي[1]، ولم يكن اختيـار كلمة GRECE عبثـاً، فهذا الاختصـار ينطق مثل الكلمة الفرنسـية 'Grèce' (اليونـان)، مما يشـير إلى أن الهدف بعيـد المدى لليمين الجديد هو إحياء الإرث القبل-مسيحي والهيليني بالذات.

وإضافـة لذلـك، فإن لفظ GRECE يشـير إلى أن اليمين الجديد لا يحصر نشـاطه الثّقافيّ بفرنسـا أو ألمانيا وحدهما، بل يحاول أن يبسط نفوذه ليشمل كلّ الشعوب الهندو-أوربية - مثل: السلاف، الجرمان، والكلت على حد سواء[2].

في كثـير مـن الأنحـاء، ومن حيـث الاسـتراتيجية الثّقافية، فـإن اليمين الجديـد يبدي شـبهاً صادماً باليسـار الجديـد. فكثير من التحليـلات الثّقافية لليمـين الجديد عن خطر المجتمعـات الكتلية، الاسـتهلاكية، والاقتصادية، تـوازي بشـدة تحليلات اليسـار الجديـد، إلى حدٍّ كثـيراً ما تبدو معـه الفروق الأيديولوجية بينهما غائمة. ويفسّر الرمز الرئيس لليمين الجديد، الفيلسـوف الفرنسي ألان دو بنوا، الموقف الأيديولوجي لليمين الجديد بالعبارات الآتية:

> **إني شـخصياً غـير مهتـم بمسـألة كـوني عـلى اليمين مـن عدمه. ففـي هذه اللحظة تقع الأفكار التي يتبناها [اليمين الجديد] على اليمين، لكنها ليست بالـضرورة من اليمين. يمكنني بسـهولة أن أتخيل مواقـفَ قد تعدّ فيها هذه الأفـكار على اليسـار. أمـا الحد الذي قـد تتغير عنده هذه الأفـكار، فيعتمد حصراً على النحو الذي سيتطور به المشهد السّياسيّ[3].**

من هذه السـطور، يتضـح أن اليمين الجديد يعـترض على وصفه بلقب

(1) Jean-Claude Valla in an interview with Pierre Vial, 'Une communauté de travail et de pensée', in Pour une renaissance culturelle, ed. by Pierre Vial (Paris: Copernic, 1979), p. 23.

(2) The New Right publishes Diorama Letterario in Italy (Florence), Orientations and Vouloir in Belgium (Brabant), Fundamentos in Spain (Madrid), and Futuro Presente in Portugal (Lisboa).

(3) Quoted by Pierre Vial in 'Nouvelle Droite ou nouvelle culture', ibid., p. 9.

«اليمـين»، بل إنه يدّعي أن نظرياته يراد منها أن تجتاز الحاجز الأيديولوجي، بغض النظر عن واقع أنها في الحاضر تتبنى أفكاراً أوفق ما يكون مع الأجندة المحافظة.

هنـاك جانـب آخر من الغموض يلـف دور اليمين الجديـد، ويحتاج منا لإيضاحـه. فهـل اليمين حركة سياسـية؟ أم هـو ثقافية؟ وأين يقـع بالضبط الفـرق بـين الاثنتـين؟ في أوربـا عموماً وفرنسـا خصوصـاً يبـدو أن الثقافة والسياسـة أمران متشـابكان ولا يمكن الفصل بينهما. وكثـيراً ما لعب رموز ثقافيـون كبـار أدواراً هادئـة لكنها بـارزة في السـاحة السّياسـيّة، وقد يكون لنفوذهم أحياناً تأثير في العملية السّياسيّة يفوق تأثير ممثلي الحكومة المنتخبين.

فمـن ديغول إلى ميـتران، ومن أدينـاور إلى كول، كثيراً مـا تزاحم القادة الأوربيـون عـلى دعم المفكريـن البارزيـن، وكثيراً مـا اعتمد البقاء السّـياسيّ لحكوماتهم على التأييد الضمني لمفكريهم المنتقين بعناية. ويستغل رموز الثقافة والفـن، وإن لم يكونـوا معروفين، هذه الميزة كي يحتلوا في الشـؤون السّياسـيّة مسـاحة «الجلالة الرمادية»؛ حيث يمنحون كلّ صانع قرار قدراً من الاحترام السّياسيّ، لكنّهم قلّما يتحملون اللّوم لو اتجه القرار السّياسيّ لمآلٍ سيئ.

مسـتمدين من مثـال اليسـار الجديد، يدّعـي مفكرو اليمـين الجديد أن الثقافة هي روح السياسة، وأنّه عبر الجهود الثّقافية وحدها يمكن للحركات السّياسـيّة أن تحصـل على شرعية سياسـية دائمة. والجدير بالذكر أن اليسـار الجديـد، وكذلك اليمـين الجديد ظهرا أوّلاً بوصفهما حـركات ثقافية، حيث تمكن اليسـار الجديد من الهيمنة الثّقافية حتى أواسط الـ1970ـات، وفقدها إلى حـد مـا في أوائـل الـ1980ــات. وعـلى العكـس مـن ذلـك، ففي حين يخبو التأثير السّـياسيّ لليسـار الجديـد، نجد تأثير اليمين الجديـد صاعداً. أما كيـف وإلى أيّ أحـد يمكن بـه لليمين الجديد أن يؤثر في الأحزاب السّياسـيّة الأوربية، وأي أدوات يملك لترجمة مكاسـبه الثّقافية إلى السـاحة السّياسيّة، فهو أمر ننتظر رؤيته.

في العقـد الـذي كثيراً ما بات ينظر فيـه إلى الحركات السّياسـيّة الجديدة

بقلق، ويشك في شذوذاتها الشّموليّة، فإن تقديم اليمين الجديد بوصفه حركة سياسية أخرى فقط قد يفرض صعوبة إضافية، ففكرة «الحركة» تستلزم وجود كتلة واسعة، ودعم شعبي - وهو أمر يعسر أن يقارن به اليمين الجديد، بوصفه ثلّة نخبوية نسبياً، وضيّقة من المفكرين. أما اللّفظ الذي يبدو أنسب لوصف دور اليمين الجديد فهو «مدرسة فكر ثقافية»، ولاسيما حين يتأمل المرء أن حجم الأتباع الصغير نسبياً لليمين الجديد يحول من دون أي مقارنة مع الأحزاب أو الحركات السّياسيّة الأوروپية. وإضافة إلى ذلك، فإن عدّ اليمين الجديد للانقسام الأيديولوجي بين «اليمين واليسار» أمراً ثانوياً يفسر لنا استحالة وضعه في صنف الحركات اليسارية أو اليمينية.

فعلى سبيل المثال، ونظراً لمعارضة اليمين الجديد لهجرة الأجانب، قد يميل للمرء للشك في أن له صلات سياسية بالجبهة الوطنية الفرنسية، وسائر الأحزاب اليمينية المتطرفة. ولا ينبغي إهمال هذا الفرض كلّياً، على أنه تجدر بنا الإشارة إلى أن اليمين الجديد لم يتردد في توجيه النقد العلني لكلّ الحركات والأحزاب اليمينية، بما فيها الجبهة الوطنية وزعيمها جان ماري لوپان. ومن جهة أخرى، فلم يكن أبداً سراً أن اليمين الجديد يتعاطف مع أفكار كثير من القادة والمفكرين اليساريين والاشتراكيين، الذين يتفق معهم تماماً على سبيل المثال في مسألة أن تكون أوروپا حرة من احتلال الولايات المتحدة والاتحاد السوڤيتي، وكذلك مسألة تفكيك التحالف الغربيّ. وإضافة إلى ذلك، ففي كثيرٍ من المواقف، أعرب اليمين الجديد عن إعجابه الشديد بأولئك المثقفين الاشتراكيين الذين ظلّوا في رأيه أوفياء لمثلهم الاشتراكيّة على الرغم من التيار المحافظ الجديد الذي جرف عامة رفاقهم السابقين. ولأجل تفهّم هذا «التقلب» الأيديولوجي عند اليمين الجديد، لابدّ للمرء أن يعود إلى الشعار العام الذي عبّر عنه دو بنوا فيما سبق، والذي يشدد فيه على أن أفكار اليمين الجديد قد صممت لتقويض الاستقامة الأيديولوجية وإدامة الانفتاح أمام الطبقة المثقفة، اشتراكية كانت أم يمينية؛ ولذا أيمكن للمرء أن يخلص إلى أن اليمين الجديد يستعمل تكتيكات يسارية بغرض الخداع الأيديولوجي، أم إنها مجرد استراتيجية جديدة من المحافظين لأجل الاستمرار السّياسيّ؟

اليمين الجديد الأوربي

ضد اليمين الجديد الأمريكيّ

ستظلّ صورة اليمين الجديد الأوربي ناقصة من دون وصف عابر على الأقل للمشهد المحافظ الأمريكيّ. ‹فاليمين الجديد› الأمريكيّ، وكذلك المحافظون الجدد يملكون أجندةً ترتبط حالياً بصعود ‹الأكثرية الأخلاقية›، وبعض المثقفين خائبي الأمل من المعسكر اللّيبراليّ واليساري، الذين باتوا اليوم ينادون بمناهضة عنيفة للشيوعية ودولة المعونات، ويؤكدون على ضرورة السوق الحرة الرأسمالية. وبنحو شبيه بالطابع غير المتجانس للمحافظين الأوربيين المعاصرين، الذين يعدّون اليمين الجديد الأوربي أحدث تفرع منهم وأشده جذرية، ثمّة صدع مفتوح عند المحافظين الأمريكيين المعاصرين. ففي حين تتفق الأكثرية الساحقة من المحافظين والمحافظين الجدد الأمريكيين على مساندة حقوق التعبير الحر، والحريات الدستورية مثلاً؛ يلجأ عدد معتبر من المحافظين إلى لغة ترمي إلى توطيد الإرث اللّيبراليّ للمحافظة، وكذلك يبدو أن للفجوة الكبيرة بين ‹اليمين القديم› و ‹اليمين الجديد› جذور في مسائل مثل: الهوية اليهودية، دعم إسرائيل، ومعاداة السامية؛ ولذا فليس من قبيل المفاجأة أن يجد عدد من المحافظين الجدد الأمريكيين المعروفين أنفسهم في مواجهة أولئك المحافظين الأمريكيين الذين يبدون لامبالين تجاه أمر مثل المسألة اليهودية ودعم أميركا لإسرائيل. وكما يقول أحد المحافظين الأمريكيين البارزين، فإن هذا الصداع الكامن بين المحافظين الأمريكيين لا يرجح أن يلتئم بسهولة:

> **هذه النزاعات لا تنمو من العالم المعاصر وحده، بل من الجذور التاريخية للمحافظة الجديدة، والرحلات الشخصية للمحافظين الجدد أنفسهم. فقبل أن يصبحوا محافظين جدداً، كانوا مفكرين يهوداً وليبراليين ناشطين في الحرب الباردة. وهذه المشكلات تلازمهم على الرغم من تنقلهم بين ضفتي الطيف السّياسيّ[1].**

---

(1) Alexander Bloom, 'Neoconservatives in the 1980s', in The World and I, October 1986, p. 692.

وإضافـة إلى ذلـك، فإن بعـض المحافظين الأمريكيين يعـدّون المحافظة أمراً لا ينفكّ عن المعتقدات الكاثوليكية والبروتسـتانتية، ويقارنونها بصنف المحافظـة الجديـدة الـذي يمثـل «شـكلاً مـن الحداثـة عنـد المثقفـين اليهود العلمانيـين...»[1]، وكما يؤكد راسـل كـيرك، «فإن ما يحفـز المحافظين الجدد حقّاً، ولاسـيما إرفينغ كريستول، هو الحفاظ على إسرائيل»[2]، ويدلي نورمان پودوريتـز، وهو مثقف محافـظ من أصل يهودي، بتصريحـات مماثلة يعدّ فيها الدفـاع عـن إسرائيل دفاعاً عـن المصالح الأمريكيـة، وفي النهايـة دفاعاً عن الحضـارة الغربيـة بأسرها[3]، ومع أن اليمين الجديـد الأوربي، خلافاً لنظيره الأمريكـيّ، معـادٍ للسـوق الحـرة، وكذلـك للهيمنـة الاقتصاديـة والثقافية الأمريكيـة عـلى العـالم. لم يفصّـل اليمـين الجديـد الأوربـي بعـد في عقيدته الاقتصاديـة الخاصـة، على أنه يحق للمرء تخمين أنه يكـنّ تعاطفاً مع نظريات الاقتصـاد «العضـوي» والـشركاتي، التـي نـادى بها مـن قبل في أثنـاء القرن العشريـن كلّ من أوتمار شـپان وليون ڤالرا. وكما سـنرى لاحقـاً، فإنّ الحجة الرئيسـة في دعوى اليمـين الجديد هي أن الاقتصاد يجب أن يخضع للسياسـة والثقافة لا العكس[4].

بغـض النظر عـن فروقاتها، ومن حيـث الزخم الاجتماعـي، فقد ظهر اليمـين الجديـد الأوربي، وما يعـرف باليمين الجديـد الأمريكيّ معـاً نتيجة لـذات التمايز الفكـري الذي حدث في أواسـط الـ1970ــات في الولايات المتحدة وأوربا كذلك. يلاحظ بيتر شتاينفلس:

إن السـؤال عـما هـو ‹جديد›، إن وجـد، في المحافظـة الجديدة ليـس بالأمر الهـين. فهـو يؤثـر في النحـو الذي تـدرس وتناقش وفقـاً له هـذه الظاهرة. فعـبر التأكيد على اسـتمراريتها مـع اللّيبراليّـة التقليدية، والإشـارة إلى أنها

(1) Loc. cit.

(2) John B. Judis, unnamed essay, in The New Republic, August 11 & 18, 1986.

(3) Bloom, loc. cit.

(4) See, for example, a book by an author of the New Right, Guillaume Faye, Contre l'économisme: Principes d'économie politique (Paris: Le Labyrinthe, 1983).

مخلصة فقط للصراعات القديمة والحقائق الأبدية، ينحّي المحافظون الجدد عبء التمحيص عن أفكارهم إلى أفكار أولئك المبتدعين المزعومين، أي خصومهم. ومن جهة أخرى، فكثير من نقاد المحافظين الجدد غير ميالين إلى التسليم بمدى جدة هذه النظرة. فالأمر بالنسبة إليهم يمثّل المحافظة القديمة نفسها؛ ولا جديد فيه سوى أن هؤلاء المتحدثين باتوا يتبنونها، ومعظمهم ليبراليون سابقون، وحتى اشتراكيون سابقون[1].

تعكس هذه السطور في الأساس صدى أمريكيا للداء الفكري نفسه الذي حدث من قبل في أوروبا الغربية، ولا سيما حين بدأ عدد من المفكرين الاشتراكيين والليبراليين السابقين يلتفون حول المحافظة. وبالنظر لذلك كلّه، وعلى الرغم من التشابهات بين اليمين الجديد الأوروبي والمحافظين الأوروبيين من جهة، وبين اليمين الجديد الأمريكيّ والمحافظين الأمريكيين من جهة أخرى، فمن المهم أن نلاحظ أن الفروق الأيديولوجية فيما بينهما عميقة جداً بنحو الإجمال. فعادة ما ينسى أن معظم المحافظين الأوروبيين، بما فيهم مفكري اليمين الجديد، يتسمون بصفات غائبة عن كلّ أصناف المحافظة الأمريكية. فالمحافظون الأمريكيون عموماً قلّما يشككون في صلاحية ركائزهم الدستورية، التي تُقدّم أميركا بموجبها على أنها أرض الميعاد بالنسبة إلى حقوق حرية التعبير، حرية التعاقد، وسيادة القانون. وخلافاً للمحافظين الأوروبيين أيضاً، فإن المحافظين الأمريكيين متشككون تقليدياً تجاه الحكومة القوية، كما ينظرون إلى المجتمعات «العضوية» والمتمايزة على النهج الأوروبي بوصفها أمراً مناقضاً للتقدم الاقتصادي. وبالضد من ذلك، فإن المحافظين الأوروبيين، بما فيهم اليمين الجديد الأوروبي، يجمعون على ضرورة وجود سلطة قوية للدولة، ويبدون عموماً أشد استعداداً للتشكك في مزايا الحرية الفردية.

نقطة أخرى كثيراً ما يتجاوزها المحافظون الأمريكيون والجمهور الأمريكيّ عموماً هي التشكك المتجذر واللاأدرية، وأحياناً العدمية

(1) Peter Steinfels, The Neoconservatives (New York: Simon and Schuster, 1979), p. 2.

الصريحة، عند المحافظين الأوروبيين - وهي صفة متضاربة تماماً مع الموقف الديني اليهومسيحي الشائع بين كثير من المحافظين الأمريكيين. وكما يشير ديفيد غريسّ، فمن ناحية تاريخية ومزاجية، يعدّ المحافظون الأوروبيون (مع استثناء جزئي يتمثل ببريطانيا) متشككين بعمق تجاه الرأسمالية، ومؤمنين بضرورة الدولة القومية، وقبل عام 1945، لم يكونوا يحبّون الأمريكيين على الإطلاق - حيث كانوا «يعدّونهم مصدر تهديد وتخريب، ويرونهم غرباء؛ لأن الأمريكيين بدوا لهم سذجاً من ناحية سياسية واجتماعية»[1]، وهذه نقطة كثيراً ما يثيرها اليمين الجديد في مجادلاته مع المحافظين الجدد الأوروبيين، الذين يتهمهم بحشر الميل ‹الأخلاقي› الأمريكيّ في السياسة.

وبالإضافة إلى الخلاف مع اليمين الجديد الأمريكيّ حول مسائل الاقتصاد الوطني والعالمي، وكذلك الفروق في الإرث التاريخي والثقافي، فهناك أيضاً ‹شقاق قارّي› وجيوسياسي بين المحافظين الجدد الأمريكيين، واليمين الجديد الأوروبي. فليس من المفاجئ أنّه حتى في إنجلترا ‹الأوروبية›، يظلّ نفوذ اليمين الجديد الأوروبي هامشياً إلى حدّ بعيد؛ نظراً لأنّ إنجلترا مرّتْ بتطور سياسي وفكري مختلف عن أوروبا القارية. ففي نظر اليمين الجديد، يفشل الأنجلو-سكسون - خلافاً لأوروبا القارية - في إدراك أسبقية العوامل السّياسيّة على الاقتصادية. فالفردانية المفرطة في المجتمع الأنجلو-سكسوني، وكذلك اللاهوت السّياسيّ الفريد للبروتستانتية ‹العلمانية›، قد أديا بمرور الزمن إلى إخضاع السياسة التقليدية لتوسع اقتصادي بلا قيود.

في بحثه حول الدّيمقراطيّة، يشرح دو بنوا أن الدّيمقراطيّة الحقّة و ‹العضوية› لن تقوم إلا في مجتمع طوّر فيه الناس حساً صارماً بالالتزام التاريخي والروحي نحو مجتمعهم. وفي بنية سياسية عضوية كهذه، ينبغي ألا يشتق القانون من مبادئ تصورية مجرّدة، بل من عبقرية الشعب وطابعه التاريخي الفريد. وفي ديمقراطية كهذه، يجب على حس الجماعة أن يسود حتماً

(1) David Gress, 'Conservatism in Europe and America', in The World and I, October 1986, p. 678.

على المصلحة الذاتية الفردانية والاقتصادية[1]، وهذا الوصف للبنية السّياسيّة العضوية، كما يقترحها اليمين الجديد، تقف على النقيض التام من الأجندة اللّيبراليّة العالمية التي يتبناها اليوم المحافظون الجدد الأمريكيون والأوربيون أيضاً.

يتضح مما سبق أن المحافظين الجدد، سواء أكانوا أمريكيين،أم إنجليز، أم حتى أوربيين، كثيراً ما يمثّلون النقيض التام لكلّ ما يمثّله اليمين الجديد الأوربي. وإضافة إلى ذلك، فإن اليمين الجديد لا يتردد في التحذير من خطر النظام الأنجلو-سكسوني «المحافظ» على المجتمعات الأوربية التقليدية. يلاحظ هارولد ت. هيويتسون، وهو باحث إنجليزي محسوب على اليمين الجديد، أن الهدف النهائي للنظام المحافظ في المجتمعات اللّيبراليّة الدّيمقراطيّة هو «استبدال روح الجماعة عن طريق تدخل المثقفين والإداريين»[2]، ولذا فعلى الرغم من أن اسم «اليمين الجديد» قد يشير إلى صيغة مختلفة من المحافظة الجديدة الأوربية، فسيكون من الخطأ أن نعقد حتى مقارنة من بعيد بين اليمين الجديد الأوربي، والمحافظين الجدد الغربيين (الأمريكيين). فأصالة اليمين الجديد الأوربي تكمن تحديداً في اعترافه بالبعد الإثني والتاريخي للمحافظة - وهو بعد يعدّ مهملاً في العقيدة العالمية، والعابرة للشعوب لدى المحافظين الغربيين المعاصرين. وكما سوف تثبت الفصول اللاحقة، فإن اليمين الجديد الأوربي يدرك أن العدو الرئيس لأوربا يمكن في العقيدة الرأسمالية عن الفردانية والاقتصادية - وهما العاملان اللذان يشكلان القوة الدافعة وراء المحافظة الجديدة الغربية.

كيف يمكن إذن أن نعرّف اليمين الجديد الأوربي؟ أهو طائفة شبه-دينية شبه-سياسية مثل التي تنتشر اليوم في أرجاء نصف الكرة الغربيّ؟

---

(1) Alain de Benoist, Les Idées à l'endroit (Paris: Libres-Hallier, 1979). (De Benoist also discusses this at length in The Problem of Democracy [London: Arktos Media, 2011].-Ed.)

(2) Harold T. Hewitson, 'G.R.E.C.E. Right Side Up', in The Scorpion (London), Autumn 1986, p. 28.

لقد أثبت الوصف أعلاه أن الأصناف الاجتماعية لا يسهل تقسيمها بدلالة أفكار اجتماعية معرّفة جيداً، وأنه قبل استعمال المصطلحات السّياسيّة أو إساءة استعمالها، يجب على كلّ عالم اجتماعي أن يعيد تعريف كلّ فكرة في بيئتها التاريخية والاجتماعية الراهنة.

يقدّم اليمين الجديد نفسه بوصفه ثورةً ضد انعدام الشكل في السياسة والحياة والقيم. فقد أدّت أزمة المجتمعات الحديثة إلى (تقبّح) مطرد تتمثل مؤشراته الرئيسة بالليبرالية، الماركسية، و (نمط الحياة الأمريكيّ). وأيديولوجيات الحداثة المهيمنة، أي الماركسية والليبرالية، التي جسّدها الاتحاد السوڤيتي والولايات المتحدة على الترتيب، مضرة بالرفاه الاجتماعي للشعوب؛ لأنّها تختزل كلّ أبعاد الحياة في زاوية النفع والكفاءة الاقتصادية. والعدو الرئيس للحرية، كما يؤكد اليمين الجديد، ليس الماركسية أو اللّيبراليّة في ذاتهما، بل هو اعتقادهما المشترك بالمساواتية. وفي هذا الصدد، فإن الماركسية ليست نقيض اللّيبراليّة، بل هي ببساطة الشكل الأخطر من المساواتية الذي يتغلغل في كلّ قطاعات البنية السّياسيّة السوڤيتية والأمريكية:

إن العدو متجسد في كلّ تلك العقائد، وكل الممارسات التي تمثّل وتشكل ضرباً من المساواتية. والماركسية قطعاً تحتل الصدارة فيما بينها - بوصفها الضرب الأشد تطرفاً وإرهابا من المساواتية. إن النفوذ المعتبر للماركسية في العقول الحديثة - ولاسيما تلك التي قد يستعان بها غداً لصنع القرارات في المجتمع - هو أحد الأسباب الرئيسة للأزمة المعاصرة[1].

والخطأ الذي يفشل المفكرون الليبراليون في تمييزه هو أن العقيدة اللّيبراليّة عن الفردانية، الاقتصادية، و (السعي وراء السعادة) لا يمكن أن تمثّل سلاحاً ماضياً ضد الشّيوعيّة؛ وذلك لأن المفكرين الليبراليين - وهم ينتقدون عواقب الماركسية - عاجزون عن التمحيص النقدي للأسس المساواتية لعقيدتهم نفسها. وكما يكتب جان كلود ڤالا، «فإنهم [أي المفكرين]

(1) Jean-Claude Valla, 'Une communauté de travail et de pensée', in Pour une renaissance culturelle, p. 31.

ينجذبون إلى الماركسية؛ لأنها لا يوجد بديل أمامها، إلى جانبها، أو ضدها. والماركسية تتعايش مع اللّيبراليّة فقط؛ لأنها لا أحد يرغب في تحديها على أرضها، ولا أحد يستطيع منازعة احتكارها»[1].

في نظر اليمين الجديد، فإن الأحزاب والحركات المحافظة والمحافظة الجديدة تتشارك قدراً كبيراً من المسؤولية التاريخية عن عدم الرواج الذي يضرب به المثل للأفكار المحافظة. فلأنهم ضحايا للظروف التاريخية؛ عاجزون عن خوض 'معركة لأجل العقول'، ومشتبكون في ماضي الاستعمار، العنصرية، والمسيحانية اليهومسيحية، فإن المحافظين التقليديين، والجدد قد وقعوا على أمر إعدامهم سلفاً، وباختصار فإن هذه الأصناف من 'اليمين' عاجزة عن كسب أي مصداقية فكرية تذكر. وكما يكتب مايكل والكر، محرر صحيفة The Scorpion البريطانية:

إن تركة اليمين القديم، سواء أكان اليمين القومي، اليمين النازي، اليمين المسيحي، اليمين الإمبريالي، أو اليمين اللّيبراليّ، بحلولها التبسيطية الزلقة لمشكلات العصر، قد تركت هؤلاء الشباب خائبي الأمل تماماً. أما أقصى اليمين، الزاعق الرتيب والمتوقع تماماً، فقد مثل إهانة للذكاء[2].

في نظر مفكري اليمين الجديد وكتّابه، فقد أضرّ المحافظون المسيحيون التقليديون بالقضية المحافظة أكثر مما فعل أعداؤهم الأيديولوجيون، أي الطبقة المثقفة الاشتراكيّة اليسارية. وليس من قبيل الصدفة أنه، بعد الحرب العالمية الثانية، فقد بات يصعب على المفكر أو الفنان أن يرتضي لنفسه عقيدةً محافظة سيئة التعريف كثيراً ما تشي بالفاشية. فبعد عام 1945، كان الخيار الوحيد أمام أي باحث عن التقدير الفكري هو القفز على قطار الاشتراكيّة أو القبول بأيديولوجيا اللّيبراليّة المهيمنة – ولاسيما حين بدأت شعبية الماركسية بالتلاشي. بعبارة أخرى، فلأجل تحصيل مكانة فكرية؛ كان المثقفون في

(1) Ibid., p. 32.

(2) Michael Walker, 'Spotlight on the French New Right', in The Scorpion, Autumn 1986, p. 8.

المقـام الأول يجاملـون الأيديولوجيات المهيمنة، بغـض النظر عن معتقداتهم السّياسيّة الخاصة.

اليمين الجديد

أم اليمين الفاشي؟

لقـد صيّر هـذا النقـد الحـاد الـذي وجهـه الماركسيون، الليبراليـون، المحافظـون، والمحافظـون الجدد من اليمين الجديد في وقت قصير جداً أشـد التيارات الفكرية المعاصرة بغضاً في أوربا. فبعيد ظهوره في الإعلام الفرنسي، جـرت عـدّة محاولات بهدف تهميـش أهميته، أو وصمه عـلى الأقل بأنه مجرد شذوذ فاشي آخر. ونظراً لعدد المقالات التي نشرت بخصوصه؛ فقد تعرض اليمين الجديد لوابل من النيران من قبل اليسار واليمين معاً، ومن قبل الطبقة المثقفة المحافظة الجديدة والليبرالية الجديدة معاً، ولكن كلما تصاعدت وتيرة تلـك الهجمات، تزايد حجم الفضـول الفكري الذي تمكن اليمين الجديد من إثارته. يلاحظ بيير ڤيال، وهو من مفكري اليمين الجديد:

> **بعدمـا لازمـوا الصمـت تجـاه هـذا التيـار الفكـري الجديـد الـذي مثّلتـه GRECE، قرر خصومه الآن - ومن دون نجاح يذكر بعد - أن يشوهوه. وقد اتبع هذا الجهد منهجاً بسيطاً للغاية، أولاً: عرض آراء «اليمين الجديد» بنحو مشوه وهزلي جداً، ثانياً: رفض الدخول في أي نقاش أو حوار بحجة الطابـع الشـائن، والبغيـض لليمـين الجديـد - وهو الصـورة الهزليـة التي رسـمها نقـاده في المقام الأول، والغرض من ذلك ليس التشـويه فحسـب، بـل إثـارة الأحقاد، وأخيراً، وفـوق ذلك كلّه، تجري محاولـة منع الناس من القراءة والرجوع إلى نصوص اليمين الجديد[1].**

ولم يلتزم نقاد اليمين الجديد الصمت بالتأكيد. فقد قال جاكو غرونڤالد،

(1) Pierre Vial, ‘Nouvelle Droite ou nouvelle culture’, in Pour une renaissance culturelle, pp. 10 - 11.

محـرر Tribune Juive الفرنسـية: «لنفتخـر بعـدم تسـامحنا الجـليّ تجاه هذه النظريـة [عنـد اليمين الجديد]»[1]، ومن جانبها ذكـرت صحيفة Le Matin الاشـتراكيّة اليومية الفرنسية، في عدد 31 يوليو 1979، أنه «ليس كلّ نقاش مفتوحـاً أمـام الأشـخاص والأفكار التـي ينبغي ألا يسـمح بالتعبير عنها في مجتمع ديمقراطي»[2]، لكن الإدانة الأقوى لهجة جاءت، وبنحو مفاجئ، من لدن مجلة الأنباء الفرنسية المرموقة Le Nouvel Observateur، التي نشرت هجومـاً طوله خمس صفحـات ضد اليمين الجديـد، داعية قرّاءهـا إلى التزام «أقصى أشكال الحذر»[3]، وادّعى مراسلها أن اليمين الجديد ليس مجرد حركة ثقافية غير مضرّة تحارب في السـاحة الثّقافية فحسب، بل إنه يمثل استنهاضاً حقيقيـاً للمختبرات، والتجمعات الأيديولوجيـة التابعة لليمين المتطرف[4]. ففي نظرهم تبدو المشـكلة بسـيطة جـداً: بات اليمين الفـاشي القديم يرتدي ثيابـاً جديدة، وأعضاؤه ليسـوا سـوى أولئـك الطلاب السـابقين المعروفين الذين كانوا سـابقاً، أي أواسط الـ1960ـات، ناشطين في الجماعات الفاشيّة في فرنسا. «لقد سقطت الأقنعة»، تكمل المقالة، «حيث تثبت الاستطلاعات التي أجريت أن اليمين الفرنسي يتقدّم اليوم بوجه مكشوف - حتى لو ارتأى ضرورة أن يتستر بأسمال الحداثة»[5].

لكـن بعـض الصحفيـين، والمؤلفين كانوا أقـل ضراوة في انتقـاد اليمين الجديـد، على الرغم من قلقهـم الواضح، وحتى خلافهـم العميق مع بعض أفكاره. فقد لاحظ مراسـل لمجلـة Les Nouvelles Littéraires، وسـط حملة التشـويه ضـد اليمين الجديـد، أن «المجـادلات الحادة قد نحّيـت جانباً لصالح التنديدات الاختزالية»[6]، كما كتبت مجلة نصف شـهرية أخرى بنبرة

---

(1) Quoted in Vial, Pour une renaissance culturelle, p. 11.

(2) Loc. cit.

(3) 'Les habits neufs de la droite française', in Le Nouvel Observateur, 8 July 1979, p. 33.

(4) Loc. cit.

(5) Loc. cit.

(6) Les Nouvelles littéraires, 26 July 1979, as quoted by Vial in Pour une renaissance culturelle, p. 12.

جادة، لكنها نقدية أيضاً:

إن المهمة التي تصدى لها دو بنوا، واليمين الجديد تظل تصيب المرء بالحيرة: فرسالته الحداثية العتيقة معاً، الأسطورية العلمية معاً، تظلّ غامضة بعض الشيء، على الرغم من الوضوح والسعي لتوفير 'مهمّشين' للأكثرية السّياسيّة (المحافظة) التي تبحث عن كتب أفضل مبيعاً، وكذلك لإزعاج بعض الصحفيين من Libération. وهي جذابة لأولئك الذين يأسرهم نقد المجتمع الكتلي وامتداح التنوع[1].

ولم يكن المحافظون الجدد أشد تعاطفاً مع الأفكار التي تبناها اليمين الجديد: فقد كتب الناقد والمؤلف المعروف جان فرانسوا ريفيل، المعروف بنفوذه المعتبر في أوساط المحافظين الجدد الأمريكيين، بجرأة شديدة أن اليمين الجديد يمثّل تهديداً للديمقراطية لا يقل جسامة عما يمثّله اليسار الجديد والمفكرون الماركسيون، وأن اليمين الجديد عملياً مجرد 'شذوذ فكري'[2].

ما أن بدأ السجال عن اليمين الجديد بالاتساع، فقد طفق الإعلام الفرنسي، ومن ثمّ الأوربي بأسره يبحث عن كلّ فرصة ممكنة للإلقاء بالأفكار التي يقدّمها اليمين الجديد على خط النار. وهكذا ففي أعقاب مؤتمره الصحفي الأول في 18 سبتمبر 1979، اتهم اليمين الجديد بالدعوة للداروينية الاجتماعية، المادية البيولوجية، والعنصرية. وإضافة إلى ذلك، فقد شنّ خصومه عدّة هجمات على مكاتبه، وأطلقوا حملات تشويه منظمة قبل كلّ لقاءاته ومؤتمراته. كما أن بعض شركات النشر رفضت نشر نصوص اليمين الجديد[3].

(1) 'Mais qu'est-ce donc la Nouvelle droite?', in La Quinzaine littéraire (Paris), 15 November 1979, p. 8.

(2) Jean-François Revel, Comment les démocraties finissent (Paris: Pluriel, 1983), pp. 37 -38. (Translated into English as How Democracies Perish [Garden City: Doubleday, 1984].-Ed.)

(3) لقد ترجمت كتب لمؤلفي اليمين الجديد إلى الإيطالية، الألمانية، الإسبانية، الهولندية، واليونانية. وباستثناء بعض عروض الكتب، المقالات، والتقارير التي نشرتها مجلة The Scorpion الإنجليزية

ومـع مجيء مطلـع الـ1980ــات، هـدأ الضجيج الإعلامي نسـبياً في فرنسـا، لكنه اكتسـب المزيد من الزخم في أرجاء أخرى من أوربا، ولا سـيما ألمانيا، حيث بدأ الفرع الألماني من اليمين الجديد بالنشـاط مؤخراً. وسرعان مـا اضطـر اليمـين الجديد الألمـاني، الـذي يعمـل بالتوافق مع سـمينار توله Thule-Seminar، لتكبـد إجـراءات الإقصـاء الفكـري والنقد الشـديد نفسـه الذي مرّ به رفاقهم الفرنسـيون من قبل. ففـي يوليو 1986، تعرض منـزل ڤيغـبرت غرابرت، الناشر الرئيس لسـمينار تولـه، لأضرار بالغة على يـد متطرفين يسـاريين كـما يبدو. وفي العام نفسـه كان بيـير كريبس، المؤلف والمتحـدث الرئيـس باسـم اليمـين الجديد في ألمانيـا، عرضـة لاحتجاجات وهجـمات عنيفـة، وهو يلقـي خطابـاً في جامعة فيينـا. وكما ذكـرتْ الطبعة الألمانيـة اللاحقـة من فصليـة اليمين الجديـد Elemente، فيبـدو أن تفجر التطرف اليسـاري قد أدى - لسخرية القدر - إلى تزايد مكانة وأهمية اليمين الجديد:

بـات الأمر الآن حقيقـة واضحة: لقد انتشرت أفكارنـا. إن أفكارنا تزعج المنتفعين من المساواتية، سواء أتظاهروا باليمين أم اليسار، وأفكارنا تخرّب مسـار الأحـداث بنحو متزايد؛ لأنها تتطلب مـن خصومنا يقظةً وحزماً في الجدل، وهو أمر لا يملكونه.

باختصـار، فبـدلاً من خوض المعركة على السـاحة الثّقافيـة والفكرية، وبدلاً من إبراز الذكاء، فإنهم يبرزون - نظراً لنفاد طاقتهم الفكرية - جانبهم البائـس عـبر اللجـوء إلى العنف علنـاً، وإضافـة إلى ذلك، فهـؤلاء الأوغاد

ومجلتـا Telos & Chronicles الأميركيتـان، ظـل اليمـين الجديد الأوربي مهملاً إلى حـد كبير من قبل الناشرين الأميركيين والإنجليز. - المؤلف.

منـذ عـام 1990، نُشر كتابـا On Being a Pagan & The Problem of Democracy لألان دو بنوا، وكذلك كتاب Archeofuturism لغيّوم فاي بالإنجليزية. - المحرر.

أمـا اليوم، ونحن في أواسـط عام 2021، فهنـاك أكثر من 20 عنواناً مؤلفاً مترجمـاً، يتناول فكر اليمين الجديد صدرت في أثناء الأعوام الفائتة من دار آركتوس، وناشرين آخرين مهتمين بالجدل الميتاسـياسي. - المترجم.

البلاشفة والبلوتوقراط يستخدمون العنف بكل أريحية؛ لأنهم يستطيعون ارتكاب أفعالهم في جنح الليل والضباب (Nacht un Nebel)...[1].

وفي الوقت نفسه، لم تسفر محاولة اليمين الجديد لزيادة أتباعه في صفوف المحافظين التقليديين عن نجاح كبير. فنقده المستمر لحلف الناتو، والنفوذ الأمريكيّ في أوربا، وكذلك الإرث اليهومسيحي، بدا في نظر كثيرٍ من المفكرين المحافظين - الذين كانوا في البدء متعاطفين معه - وكأنه استسلام فاضح للتهديد السوفيتي. وقد تسبب في صدمة أكبر تصريح دو بنوا الشهير الذي يقول فيه: إن الشّموليّة اللّيبراليّة تمثل خطراً أكبر على أوربا من الشّموليّة الشّيوعيّة:

> **صحيح أن هناك شكلين من الشّموليّة، مختلفين في الأسباب والنتائج، لكنّ كليهما خطر. إن شمولية الشرق تحبس، وتعذب، وتقتل الجسد، لكنّها لا تقتل الأمل. أما شمولية الغرب فتخلق روبوتات سعيدة — حيث «تكيّف هواء الجحيم»، وتقتل الروح[2].**

أما في الولايات المتحدة، بشكل عام، فقد تعرّض اليمين الجديد لتجاهل شبه تام، على الرغم من أنه أثار بعض القلق بين المفكرين والناشرين اليهود. ولذا كتب إ.ر. بارنز، الخبير في الفاشيّة الجديدة الذي يدرّس في إنجلترا، في مجلة Mainstream، وهي مراجعة شهرية يهودية تصدر في نيويورك، أن «الليوث المثقفة في اليمين الجديد قد تبنت خطة جديدة للاختراق، والاستحواذ على السلطة الثّقافية»[3]، وبقدرٍ معتبر من القلق، هاجم بارنز اليمين الجديد الأوربي بوصفه منظمةً معاديةً للسامية مؤيدةً للفاشية:

(1) 'Gewalt statt Argumente gegen das Thule-Seminar', Elemente, January-March 1987, p. 45.

(2) هذا تعبير شهير يعود لألان دو بنوا، الزعيم الفلسفي لليمين الجديد الأوربي، ورد في صحيفة لو موند بتاريخ 29 مايو 1981، وأعاد دو بنوا استعماله لاحقاً كما في كتابه Europe, Tiers monde, même combat (Paris: Robert Laffont, 1986), p. 219.

(3) I. R. Barnes, "Creeping Racism and Anti-Semitism," in Midstream, February 1984, p. 14.

فاليمين الجديد يروّج ثقافياً لأفكار فاشـية وفاشـية جديدة، مما يؤدي لتطبيع وضع الفاشيّة ضمن نخبة فكرية[1].

وفي عام 1987، وبعد صمت استمر عدّة سنوات، ثار سجال جديد عن اليمين الجديد الأوربي في الصحافة المحافظة الأمريكية، وهذه المرّة في المجلة الشـهرية The World and I، التي تصدرها مؤسسة الواشنطن تايمز، التي يمولهـا العملاق المالي الكوري صن ميونغ مون. ففي اسـتعراضه لكتاب دو بنـوا الأحدث، Europe, Tiers monde, même combat [أوربا والعالم الثالث: الصراع نفسـه]، يأسـف ديڤيد غريسّ، الباحث في معهد هوفر؛ لأنه في حين سـلك اليسار الفرنسي طريقه إلى مكانة محترمة في ديمقراطية برلمانية، فـإن «دو بنـوا - الذي كان ذات يـوم فخوراً بتصنيفه عـلى اليمين - قد تبنى أفكار اليسـار المهملة»[2]، وهذه منه إشـارة واضحة إلى مديح دو بنوا المتكرر لريجيس دوبري، وأنطونيو غرامشي، وسـائر ‹الميتاسياسـيين› الاشـتراكيين. يكتـب غريـس أن «رجلاً مثـل دو بنـوا، كان ذات يوم مخطئاً مـع أنه لافت، قـد منح دعمه لهذه الأيديولوجيا الشريرة والباطلة، وبذلك فقد أصبح أيضاً خطـراً وأحمقَ أيضاً»[3]، وفي العدد نفسـه مـن The World and I، يتصدى توماس مولنار، وهو فيلسـوف كاثوليكي أمريكي، هنغـاري المولد، للدفاع عـن اليمـين الجديد الأوربـي، ويجادل لأجل الاسـتقلال الوطني لشـعوب أوربا وكذلك شعوب العالم الثالث:

> **على الرغم من تبسيط أطروحته، فمن المؤسف أن النقد الذي يقدمه دو بنوا لا يلقى أذناً صاغية في هذه البلاد. فنحن نفضّل البقاء راضين عن ضمائرنا، ونعدّ كلّ من يتحدانا إما أناسـاً بدائيين أو حسـاداً، رافضـين كلّياً فكرة أن المادية الأمريكية قد تُلحق ضرراً بالآخرين[4].**

---

(1) Ibid., p. 13.

(2) David Gress, 'From the Right to the Left', in The World and I, May 1987, p. 437.

(3) Ibid., p. 439.

(4) Thomas Molnar, 'American Culture: A Possible Threat', in The World and I, May 1987, p. 442.

لقـد دفـع هجوم اليمـين الجديد غير المهـادن على الـشركات الأمريكية متعددة الجنسـيات، وكذلـك الحضور الأمريكـيّ الدبلوماسي والعسـكري في دول العـالم الثالث، بروجـر كابلان مدير التحرير المسـاعد في Reader's Digest لاتهـام دو بنـوا بمعـاداة أمـيركا. حيـث يكتب أن دو بنـوا «يبغض الرأسمالية؛ ولذا فهو يتقبل بسهولة تلك الفكرة الباطلة تماماً عن كونها تتطلب مسـتعمرات: أي أن الرأسـمالية - باختصـار - تولـد الإمبرياليـة»[1]، ومـع اسـتخفاف واضح بنداء اليمـين الجديد لإقامة أوربا موحـدة وإمبراطورية، يجيـب كابـلان: «(أوربا)؟ ما الذي يعنيه ذلك؟ حلم شـارلمان أم حلم هتلر؟ لقـد قدم الأوربيون للعالم طوال ألفي سـنة مشـهداً من القتـل والفوضى، ثمّ يتوقعـون منـا أن نصدّق بأنّه مـن الآن فصاعداً لن يوجد شيء سـوى الحب والتعاون...»[2].

لكن تعليقاً إيجابياً عن اليمين الجديد، ولاسيما عن تبحّر دو بنوا، جاء من بول غوتفريد، وهو محرر أقدم سابق في The World and I. فتعليقاً منه على الكتاب الذي ألفه مولنار ودو بنوا معاً، كسـوف المقدسـات L'éclipse du sacre، الـذي يدافـع فيه المؤلفان عن الرؤى العالمية التوحيدية، والتعددية على الترتيب، يكتب غوتفريد أنه «في أثناء المنازلة فيما بينهما، نراهما يسـخّران مسـتويات هائلة من التبحر اسـتمدت مـن تقضية أعمار بأسرهـا في القراءة. وخلافـاً لمعظـم المفكرين الأمريكيـين، فإنهما يعتقدان بأن شـؤون الروح تهم أكثر من شؤون السياسـة العامة، وأنا أرفع القبعة لكلا المحاورين، وأحيّيهما على مناقشة الأمور الدائمة حقاً»[3].

كانـت بعض الصحف والمنشـورات الأوربية أشـد وديةً تجاه المسـاعي الثّقافية لليمين الجديد، نخصّ منها بالذكر الملحق الأسـبوعي لمجلة الفيغارو.

---

(1) Roger Kaplan, 'The Imaginary Third World and the Real United States', in The World and I, May 1987, p. 446.

(2) Loc. cit.

(3) Paul Gottfried's review of L'éclipse du sacré, in The World and I, December 1986, pp. 450 - 453.

فقد استطاعت هذه المجلة، التي ظهرت في عالم النشر عام 1978، أن تحصل على جمهور يتجاوز نصف مليون قارئ في نهاية 1979 - وهو أمر غير مسبوق في الصحافة الفرنسية، وبقيادة المؤلف لويس پوڤيلس Pauwels، وهو مفكر محافظ على صلات ودية باليمين الجديد، فقد أتاحت مجلة الفيغارو أعمدتها لمؤلفيه الشباب، مما جعل أفكارهم أشد توافراً أمام الجمهور الفرنسي الأوسع. ولولا مساعدة بوفيلس ومجلة الفيغارو، لواجه هؤلاء المؤلفون بالتأكيد صعوبات أعند في الوصول إلى الطبقات العليا من الحياة الثّقافية الفرنسية[1]. مجلة أخرى أبدت أيضاً اهتمامها بأفكار اليمين الجديد كانت Contrepoint الشهرية، التي كان يحررها المثقف الفرنسي المعروف إيفان بلو Yvan Blot. كانت Contrepoint منتدى مرموقاً للمثقفين المحافظين المبرزين الذين انتموا لنادي الساعة Club de l'Horloge، وهو مركز أبحاث فني، وفكري محافظ يعرف بصلاته مع السياسيين الفرنسيين المحافظين. ولكن اهتمام المثقفين المحافظين في نادي الساعة هبط بعض الشيء تجاه أفكار اليمين الجديد - والسبب كما يفترض هو عداؤه لأميركا ودعوته إلى التعددية الدينية.

كما جاءت ملاحظة إيجابية عن اليمين الجديد من آرمين موهلر، وهو باحث ألماني معروف في التاريخ الألماني المعاصر. ففي مقالته «Wir feinen Konservativen» (نحن المحافظون الرائعون) يقول موهلر: إن التشهير الذي وجهته وسائل الإعلام الفرنسية ضد اليمين الجديد يشبه حملة التصيّد التي حدثت من قبل في ألمانيا الغربية، حين شنت مجلة الشبيغل الأسبوعية هجمة ضد المؤرخ المحافظ هيلموت ديفالد، ويلاحظ موهلر أن الإعلام اللّيبراليّ اليوم يواجه صعوبة في وضع اليمين الجديد في «الركن البني

---

(1) لقد زحزح لويس پوڤيلس، محرر مجلة الفيغارو السابق، نفسه بقدر معتبر عن اليمين الجديد على الرغم من أنه ظلّ يعترف بأهميته الثّقافية الكبرى: «لست نادماً على مساهمتي في أثناء الـ1970ـات في نمو جمهور اليمين الجديد. ولكن تطوّره مؤخراً، ورحلتي الخاصة قد خلقا بعض التباعد بيننا. ولكن كلّ مؤرخ نزيه لابدّ أن يذكر أن المدرسة الفكرية التي نشّطها ألان دو بنوا لعبت دوراً حاسماً في تفكيك بنية العقيدة اليسارية، وعودة السلطة الثّقافية إلى اليمين»، كما ورد في Éléments, Winter 1985, p. 38.

المنبوذ»[1]؛ لأن عمر مؤلفي اليمين الجديد يقطع أي شكوك في انتمائهم إلى الفاشيّة[2]، كما ينوّه بأن النقاد الأعنف لليمين الجديد ليسوى سوى فاشيين سابقين تائبين مثل جورج ڤولف من مجلة دير شپيغل، و«عالم السّياسيّة موريس دوڤيرجيه، الذي بدأ مسيرته السّياسيّة على أعتاب الزعيم الفاشي جاك دوريو»[3]. وفي الوقت نفسه فإن موهلر يحيي التفرد الفكري والثقافي لليمين الجديد، ويضيف أن «الفرنسيين الشباب في اليمين الجديد يمكنهم بكلّ حرية أن يوسعوا مدى أفكارهم؛ لأن هويتهم الوطنية جلية جداً بالنسبة إليهم. أما المحافظون [الألمان] بعد الحرب فقد رأوا من الذكاء أن يخضعوا مسألتهم الوطنية الخاصة لرأي الآخرين...»[4].

أما اليوم، فاليمين الجديد ناشط في كلّ أرجاء أوروپا، ولكن للأسباب المذكورة آنفاً، فقد كان نفوذه الأكبر في فرنسا. حيث كان مؤلفو اليمين الجديد يعقدون مؤتمرات بانتظام في باريس ومدن أخرى في أوروپا، عادةً ما تتناول موضوعات متنوعة تتراوح بين البيولوجيا الاجتماعية والميتافيزيقا، ومن الطب إلى الإناسة. ومن الجدير بالذكر أنه إلى جانب أعضائه «الصلاب»، فإن اليمين الجديد يستمد دعماً فكرياً معتبراً من باحثين بارزين في المجتمع الأكاديمي وعلماء مرموقين عالمياً - ولكن هذا الدعم كثيراً ما يظلّ مكتوماً لأسباب شتى. فأكاديميون مثل آرمين موهلر سالف الذكر، وعالم النفس المرموق هانز يورغن آيزنك، والفيلسوف السّياسيّ جوليان فرويند، وكثير من الشخصيات الأخرى الأقل شهرة يرتادون بانتظام سمينارات ومؤتمرات يرعاها اليمين الجديد، ويمحّصون عبرها نقدياً جذور الأزمة الراهنة.

لقد استطاع اليمين الجديد، أو GRECE، الذي بدأ من لا شيء عملياً،

---

(1) إشارة إلى القمصان البنية التي كانت ترتديها كتيبة العاصفة النازية Sturmabteilung، واستحالت في الأدبيات السّياسيّة بعد الحرب إلى كناية عن الفاشيّة الأوروپية إجمالاً. - المترجم

(2) Armin Mohler, Vergangenheitsbewältigung, oder wie man den Krieg nochmals verliert (Krefeld: Sinus Verlag, 1980), p. 92.

(3) Loc. cit.

(4) Ibid., p. 97.

وتعـرّض دوماً لتهميش فكري ونقد مسـتمرين، أن يولّد دعماً فكرياً معتبراً، ولاسـيما بـين ذوي الـذكاء الرفيـع في أوربا. ولكـن على المـرء أن يلاحظ أن المتعاطفـين معه، المؤيدين لـه، وأعضاءه لا يمكن النظـر إليهم بوصفهم كلاًّ مصمتـاً ذي منصة سياسـية واحـدة. فقد تلخـص الطموح الرئيـس لليمين الجديد حتى الآن في حشـد وإلهـام وتفاهم كلّ العلماء، الكتّـاب، الروائيين، والمفكرين الناقدين للمساواتية، وكل أشكال الانتظام الاجتماعي.

يمكن أن يخلص المرء مما سـبق إلى أن اليمين الجديد قد حاز نفوذاً ثقافياً معتبراً في أوربا، ولاسـيما في المؤسسـات العلمية الفرنسـية الكبرى. فإحدى السـمات الجذابـة لدى اليمين الجديد هـي انفتاحه الجلي أمـام كلّ التحديات الأيديولوجية، من اليمين أو اليسار، ومن الفاشيّة أو الشّيوعيّة. وهذا الطابع «العضوي» كثيراً ما يسـتوعب أفكاراً من معظم التيارات السّياسيّة، ويشمل الطيـف الاجتماعي بـأسره. وإضافة إلى ذلك، فكثيراً مـا يتفق مفكرو اليمين الجديـد مع بعـض المثقفين اليسـاريين، ويكثـرون كذلك من تمجيـد النزاهة الفكرية والأخلاقية لدى بعض المفكرين الاشـتراكيين مثل ريجيس دوبري. وفوق ذلك كلّه، فإن اليمين الجديد يعلن اسـتعداده لفتح حوار مع خصومه الفكريين والسياسـيين. واسـتعداده للجـدل يمنحه أيضاً هالة من التسـامح الفكري، ما زلنا في انتظار تداعياتها السّياسيّة.

الفصل الثاني

الغرامشية عند اليمين

وفقاً لليمين الجديد فالحياة معركة أفكار؛ ولذا فإن العملية السّياسيّة في أي دولة هي بشكل رئيس حرب أفكار، فالثقافة هي الحامل الأشد كفاءة للأفكار السّياسيّة؛ لأن الثقافة تحشد الوعي الشعبي ليس بفضل الشعارات العابرة فحسب، بل والمخاطبة الصادقة للذاكرة التاريخية للشعب. وبعكس النظرية الماركسية، فإن اليمين الجديد يقول بأن الأفكار، لا البناء التحتي الاقتصادي، هي ما يشكّل الأساس لكل بنية سياسية. والسبب وراء النجاح الباهر للعقائد الاشتراكيّة والليبرالية المسيطرة سياسياً يعود في المقام الأول لحقيقة أن المنظّرين الاشتراكيين والليبراليين قد تمكّنوا ببراعة من غرس الإجماع الثّقافيّ عند الجماهير. وبذلك فإن المجتمعات المساواتية الحديثة هي اليوم في موقف يسمح لها بتأكيد صلاحيتها التاريخية وطبيعتها العلمية المزعومة؛ وذلك لأن قادتها الفكريين، على أيّ حال، قد أحكموا بالفعل قبضتهم القوية على ساحة الثقافة. وباستخدام الاستراتيجية الغرامشية للاستيلاء السّياسيّ، فإن اليمين الجديد يقرّ بأن ظهور السلطة السّياسيّة ينبغي أن يسبقه نشاط اجتما-سياسي. فالسلطة الثّقافية مقدمة ضرورية للسلطة السّياسيّة، ومن ثم فإن القادرين على ترك بصمتهم على الثقافة سيتمكنون

حتماً من نيل مكاسب في الميدان السّياسيّ. فالثقافة ليست مجرد زخرف أو «بناء فوقي» ينبغي أن يقدم للشعب قطعة قطعة، بل هي جزء حيوي لا غنى عنه من التطور البشري، قادر على حشد إجماع شعبي، ومنح النخبة الحاكمة شرعية سياسية طويلة العمر.

يتصور اليمين الجديد النظامين الحديثين، أي اللّيبراليّ والاشتراكي، بوصفهما أسطورتين مستهلكتين تجرّان الجموع وراءهما لا بفضل طابعهما العلمي، بل بفضل احتكارهما للثقافة في الواقع. فالقوة الحقيقية التي تنعش اللّيبراليّة والاشتراكية هي الإجماع الثّقافيّ الذي يحكم بشكل أو آخر من دون إزعاج في الطبقات العليا من النظام القضائي والتعليمي. وما أن تُزال مراكز السلطة الثّقافية هذه، فعلى النظام أن يغيّر بناءه التحتي - لا العكس كما تخيّل ماركس. والسبب الرئيس في عجز الحركات والأنظمة المحافظة عن نيل الشرعية السّياسيّة الدائمة يكمن في عجزها عن الاختراق الناجح للطبقة الثّقافية من المجتمع لأجل تقديم «عقيدة مضادة» إلى الجموع. ولو رغبت الحركات المحافظة بصدق في أن تصبح متماسكةً سياسياً، فعليها بادئ ذي بدء أن تفصّل استراتيجيتها الثّقافية الخاصة وتصوغها، والتي ستمكّنها في النهاية من الإطاحة بالسطوة الاشتراكيّة والليبرالية في ساحة السياسة. وعلى المرء أولاً أن يستولي على الأدمغة قبل أن يسيطر على الدولة، كما يقول اليمين الجديد. أو كما يقول جورج سورل، فعلى كلّ «طامح» سياسي أن يخلق أسطورته القادرة، علمانية كانت أم روحانية، كي يحشد حوله الجماهير[1].

لقد كانت الحركات اليسارية أفضل تقليدياً في فهم الدور السّياسيّ للثقافة من الحركات المحافظة. وعلى العكس، فإن المحافظين المعاصرين يتمسكون بسذاجة بالاعتقاد القائل إنه- على المدى البعيد- سيتمكن الاقتصاد وحده من تفكيك كلّ العقائد الراديكالية، بما فيها عقائد أعدائهم الماركسيين. وفي نظر اليمين الجديد، فكلّ الحركات السّياسيّة مكتوب

(1) Cf. Georges Sorel, Reflections on Violence (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

لها الفشل ما لم تستوعب حقاً معنى الثقافة، الأساطير الشعبية، والمشاعر الشعبية الحديثة. والأسوأ من ذلك أنهم سيمنعون للأبد من نيل التقدير السّياسيّ الذي لا تمنحه إلا الثقافة.

وسعياً منه لتقليص النفوذ السّياسيّ للاشتراكية والليبرالية، يقترح اليمين الجديد خطة لشنّ معركة ثقافية عبر تبني الرسالة التي عنى بها أنطونيو غرامشي أصلاً المثقفين الشيوعيين، متمثّلة في «الانخراط النشط في الحياة العملية، بوصفهم بناةً، بوصفهم منظّمين، (بوصفهم مقنعين دائمين)؛ لأنه [أي المثقف] ليس مجرد خطيب...»[1].

يرفض غرامشي دور المثقف (بوصفه خبيراً)، أو ما يسميه ڤيرنر سومبارت بالمختصّ Fachmann، ويستبدل هذا الدور بدور المثقف العضوي الذي يعمل بوصفه قائداً شعبياً و (متخصصاً) معاً[2]، ووفقاً لغرامشي، «فالمثقفون هم 'ضباط' الطبقة الحاكمة الذين يؤدون الوظائف التابعة لها مثل: الهيمنة الاجتماعية، والحكم السّياسيّ، أي ذلك الإجماع 'التلقائي' الذي تمنحه جموع الشعب الغفيرة للاتجاه الذي يفرضه على الحياة الاجتماعية، ذلك الطابع الحاكم الرئيس - وهو إجماع يظهر للوجود (تاريخياً) عبر (مكانتها)...»[3].

في مناقشته للثقافة بوصفها أداةً للسيطرة الاجتماعية، يضفي اليمين الجديد عليها أهمية كبرى ترمي إلى استيعاب كلّ جنبات الحياة الاجتماعية، مثل: مراحل التعليم الأوطأ، والإعلام، وحتى الأساطير الشعبية الحديثة. وفي هذا المسعى فإن اليمين الجديد يمضي بدقة وفق القاعدة التي أرساها غرامشي، وخلافاً للينين الذي اعتقد بأن المشكلات يمكن حلّها عبر فرض السلطة المطلقة للدولة، يلاحظ غرامشي أن الدولة داخل كلّ مجتمع لا يمكن أن تحتفظ بسلطتها إن فشلت في الاعتراف بأهمية الثقافة الشعبية والمطالب الجماهيرية. بعبارة أخرى، فإن الفاشيّة أو الماركسية أو اللّيبراليّة لن تتمكن

(1) Antonio Gramsci, The Modern Prince and Other Writings (New York: International Publishers, 1959), p. 122.
(2) Loc. cit.
(3) Ibid., p. 124.

مـن تحقيق الشرعية الكاملة إلا عـبر الاعتماد على المجتمع المدني، ومجاراته إن تطلـب الأمـر، وهكذا فسـوف تتمكن مـن تحويل نفسـها في النهاية إلى قوى مدنية.

كثيراً ما تكون قوة من هذا النوع خفيةً، ونادراً ما تعمل ضمن مؤسسات سياسـية أو قانونيـة. بـل إنها قوة ضمنيـة، خاضعة حكـماً de jure للدولة، لكنها واقعاً de facto ذراع للدولة. وهذه السلطة السّياسيّة الحقيقية تتعزز حين يصل التفاعل بين القوة الضمنية والقوة الصريحة (أي الدولة) إلى تأثيره الأقـصى. ولو اسـتمر الانقسـام بـين الدولة والمجتمـع، ولو ظلّـت «الأقليّة المفكـرة» التـي تدعمه معاديـة دوماً لمؤسسـات الدولة، فمن شـبه المتيقن أن النظـام ونخبته الحاكمة سـيطاح بهم عاجلاً أم آجـلاً. ولا تبدأ أزمة الشرعية الحقيقيـة إلا حين تبدأ الإنتلجنسـيا بهجران السـلطة التي تكمـن في الدولة. وبذلك فإن الدولة ستضعف، وبغض النظر عن أجهزتها القمعية، فستستمر من ثم في الوجود فاقدةً لدعم ركيزتها الاجتماعية الرئيسة.

باسـتخدام النموذج الغرامشي للاستيلاء الثّقافيّ، يلاحظ مؤلفو اليمين الجديـد أن أفكارهـم لو تمكنت أبداً من فرض نفوذ سـياسي، فعليها أيضاً أن تنشر «ثقافة مضادة» ضمن الإطار المؤسسي اللّيبراليّ القائم، فكل الانقلابات الاجتماعية السابقة، بما فيها الثورة الفرنسية وحتى الثورة الصناعية، ما كانت لتنضـج لـولا وجود عدد معتبر من المفكرين الذيـن أدخلوا – بقصد أو بغير قصـد – أفكاراً جديدة، ومدارس فكرية جديدة في مجتمعاتهم، ووفقا لليمين الجديـد، فإن اليمـين اللّيبراليّ يرتكب اليوم خطأً هائلاً عبر إصراره على أهمية الكفاءة الاقتصادية، وتجاهله أن النجاح السّياسيّ لن يتحقق إلا حين تصاحبه مكاسب فكرية وثقافية، ويتجلى هذا اللّغز المحيّر بوضوح أكبر حين نتدبر في أن المفكرين الاشـتراكيين والشـيوعيين ينظرون إلى الاقتصاد بوصفه أساساً للتاريخ، وإلى كلّ جوانب الثقافة بوصفها جزءاً من البناء الفوقي العقائدي. أمـا في المعركة السّياسـيّة الواقعية، فيبدو أن الاشـتراكيين قد اسـتوعبوا دور البناء الفوقي الثّقافيّ بنحو أفضل من أندادهم المحافظين، ومن هنا تنبع أهمية

منـاداة اليسـاريين الدائمـة من دون هـوادة «بتعليم آخـر»، «بعقلية أخرى»، «بسوسيولوجيا جنسية أخرى»، وهلم جرا[1].

في نظر اليمين الجديد، فإن «نزع العقيدة» المستمر من السياسة الأوربية قـد أدى إلى فراغ ثقافي هائـل. فقد فقدت الأفكار الماركسـية تفوقها الثّقافيّ، وباتـت اللّيبراليّـة أعجـز مـن أن تخلق أسـطورة جديـدة قادرة على استمالة الجماهير، وبات الأوان مناسـباً لليمين الجديد كي يتدخل ويشـنّ حرباً ثقافية جديـدة. فاليمين الجديد يقول: إن المجتمعـات الغربية مهما حاولت أن تظلّ محافظةً مؤسسـياً، فقد كانـت عاجزة عن مقاومة مختلف التيارات المسـاواتية والاشـتراكية. وفي الفصول اللاحقة، سـنتناول رؤية اليمـين الجديد القائلة: إن المسـاواة لا يمكن تحقيقها باسـتعمال أي من البنى اللّيبراليّة الكلاسـيكية المختلفة، مثل «المساواة في الفرص» أو «الحق في الاختلاف الاقتصادي».

ويدّعـي اليمـين الجديـد أنـه على المـدى البعيـد، فـإن المنـاداة اللّيبراليّة بالمسـاواة القانونية لابدّ أن تنسـكب لتغمر مجالات أخرى، ومنها الاقتصاد. وبذلـك فلن يسـتطيع المنظـرون الليبراليـون والمحافظون الجـدد أن يقاوموا التيارات الاشـتراكيّة والمسـاواتية في مجتمعاتهم، ما لم يتمكنوا أولاً من إعادة تعريف المسـاواة القانونيـة. ووفقاً لليمين الجديد، ففعل ذلـك يعني أولاً أن نبني عقيدة محافظة شاملة. وحتى إعادة تموضع المثقفين الاشتراكيين سابقاً في السـنوات الأخيرة حول الأجندة اللّيبراليّـة والمحافظة الجديدة، تظلّ أمراً لا يمكن أن يحقـق نجاحاً دائماً؛ نظراً لأنّ المفكرين الليبراليين يركزون انتباههم فقـط على العواقب المكروهة للماركسـية (مثل: معتقـلات الغولاغ)، لكنهم يفشلون في تحليل الدواعي المساواتية التي أدّت إلى ولادتها.

---

(1) بالنظـر إلى عـدد الكتب التي نشرت في أثناء الـ1970ـــات وهي تحمل عنوان «نحو علم اجتماع الـ ....»، يبـدو أن التحذلق الثّقافيّ قد أنتج «قائمة روائع» مـن الأعمال المقلّدة. انظر مثلاً: Marcel Cohen, Matériaux pour une sociologie du langage (Paris: Maspero, 1971); Lucien Goldman, Pour une sociologie du roman (Paris: Gallimard, 1964); Michael Lowy, Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires: l'évolution politique de Lukacs 1909-1929 (Paris: PUF, 1976), etc.

عبر الاستهزاء بالطابع غير النزيه للمثقفين الاشتراكيين سابقاً، الذين «انزلقوا من قمة الماوية إلى نادي الروتاري»،[1] يوجه دو بنوا انتباهنا نحو الهوائية الدائمة التي تتسم بها الإنتلجنسيا الأوربية، التي قلّما تبدي ندماً حين تغيّر قناعاتها السّياسيّة السابقة. ولتقديم مثال على ذلك، يشير دو بنوا إلى حالة مثقفي فرنسا في عهد ڤيشي، الذين سارعوا لتبني أفكار الفاشيّة حين كانت في حالة «رواج» ثقافي، كما كانوا أسرع من ذلك إلى نبذها حين أصبحت الاشتراكيّة مرغوبة جماهيرياً:

> **بين عامي 1940 و1944، لم تكن هناك طبقة اجتماعية سارعت إلى دعم قضية المحتل بزخم أكبر مما فعل المثقفون. وبهذا المعنى فإن شيئاً لم يتغيّر - حيث وقع المثقفون مجدداً في غواية العقيدة المسيطرة. وبوارو ديلبيش محق في ملاحظته أننا نعيش في عصر «المتعاونين»، الذين يستغلون «السبق العقائدي» - أي «الرؤية المألوفة المطليّة مجدداً» التي لا تخطئ، التي ابتنت على الاستعانة بالمصطلحات الغريبة لإثارة إعجاب الحمقى...**

وفي نظر اليسار الثّقافيّ، فإن هذا الفن البارع جداً للمحاكاة والرياء الناقد للذات يتجسد بالصعود المستمر على المنبر، وإعلان أن المرء لم يعدْ مخطئاً، على الرغم من أنه يفسّر في الوقت نفسه كيف أنه مخطئ. وفوق ذلك كلّه، فهناك أيضاً محترفون خائبو الأمل يلقون بأنفسهم (ويدفعهم لذلك الضمير الواعي!) إلى توحيدية المبغى (العقائدي) أو «سيرك الغولاغ»، أي الدفاع عن حقوق الإنسان - وهو أمر لا يتطلب أبداً أي التزام[2].

ربما تضيف هذه السطور وزناً لصياغة اليمين الجديد القائلة: إن

---

(1) كان هذا عنواناً لأحد كتب غي أوكنغيم Guy Hocquenghem, Lettre ouverte à ceux qui sont passés du col Mao au Rotary (Paris: Albin Michel, 1986)، وقد كتب غيّوم فاي له مراجعة في مجلة Éléments تحت عنوان 'Hocquenghem vend la mêche', Autumn 1986, pp. 54-56 [أوكنغيم يفضح الأسرار].

(2) Alain de Benoist, 'Intelligentsia: les jeux du cirque', Le Figaro Magazine, 5 May 1979, p. 82.

الإنتلجنسيا بطبعها هي مُنتَج خام «لروح العصر»، توّاق دوماً لاستبدال شعاراته ما أن يسقط دعاتها الموقرون ضحية فضائح، والتخلي الثّقافيّ الحالي عن الماركسية، المهيمن جداً في سوق الأفكار الحديث، يؤكد حقيقة أن الماركسية لم تعدْ تفرض جاذبية فكرية على المثقفين المعاصرين. فالمشهد الثّقافيّ اليوم يمتاز بالعقم، كما يشكو دو بنوا:

لم تعدْ هناك مجادلات في فرنسا. لا تحليلات معمقة. ومن السهل بالمناسبة أن تتجنب الجدال، يكفي أن تحط من الخصم، فهذا يوفر الوقت اللازم لتفنيده. فالمرء بات يحكم على صندوق الشطرنج (المكان الذي يتحدث منه المرء) بدلاً من البيدق (أي الخطاب نفسه)، وهو يهاجم الأشخاص أنفسهم بدلاً مما يكتبون[1].

إن ممارسة البغاء الثّقافيّ وخيانة أصنام الماضي، التي تقترب من الخيانة السّياسيّة الصريحة، قد اكتسبت أبعاداً مَرَضية في نظر اليمين الجديد، وبقدر ما ينتقد اليمين الجديد الماويين واللينينيين السابقين، الذين تحولوا إلى محافظة جديدة محترمة، فهو لا يكفّ عن امتداح المثقفين اليساريين الذين لم يقعوا في فخّ النغمة الساحرة للمحافظين الجدد. ومن بينهم نجد ريجيس دوبري، الذي يلاحظ بنحو مشابه لدو بنوا:

حين كان هناك ثلاثة إلى خمسة ملايين زيك [معتقل] في معسكرات السوڤيت، كان عالم الفن الباريسي بأسره يهرع إلى أروقة السفارة السوڤيتية. وحين يقدّر (الآن) أقل الخبراء تحيّزاً عدد سجناء الضمير في الاتحاد السوڤيتي بين ألف وثلاثة آلاف، يصرخ الناس نفسهم بمقت عند سياج السفارة السوڤيتية، وهذا يدلّ على أن البغض لا يتناسب مع ذات «المُبغِض» - بل مع لحظة بعينها، ومع الأشكال التي نتصورها فحسب[2].

وهكذا في نظر اليمين الجديد، فإن دور الإنتلجنسيا في القرن العشرين

---

(1) Loc. cit.

(2) Régis Debray, Les Empires contre l'Europe (Paris: Gallimard), pp. 173, 16-17, quoted in Alain de Benoist, Europe, Tiers monde, même combat (Paris: Robert Laffont, 1986), p. 236.

كان سـلبياً بنحو الإجمـال. حيث تمثّل بتضليل الوعي الشـعبي، وخلق قيادة سياسـية غـير كفـؤة - باختصـار، فقد كانت قيـادة اعتمدت على إنتلجنسـيا فاسدة كي تستديم حكمها بفضلهـم.

ربـما كان اليمين الجديد أوّل حركة ثقافية تسـتعمل مصطلح «الإرهاب الفكـري» لوصـف مهاجميهـا الاشـتراكيين والليبراليـين. أمـا إزالـة عوائق «الإرهـاب الروحـي» تلـك، وإحيـاء إرثنـا الفكـري الخـاص، فتظـل أهم واجباتنا اليوم. إن الإرث الثّقافيّ للمحافظين الأوربيين الثوريين الأوائل هو في الأسـاس ما يحاول اليمين الجديد إحياءه وإيقاده، وهو ما سـنتجه إليه فيما بعد.

الفصل الثالث

اليسار المحافظ أم اليمين الثوري؟

ستتناول الفصول الآتية الإرث الفكري لليمين الجديد. وما أن نرسم الخطوط العريضة لأفكار بعض المؤلفين الأوربيين المناهضين لليبرالية والاشتراكية، سيكون من الأسهل علينا بكثير أن نستوعب الاستراتيجية الثّقافية والسياسية الشاملة لليمين الجديد.

سيكون من الخاطئ أن نبحث عن الأسلاف الفكريين لليمين الجديد الأوربي عند اثنين أو ثلاثة من المفكرين المناهضين لليبرالية والشيوعية في مطلع القرن العشرين، وعلينا أن نؤكد مجدداً أن التحليلات العجلى لليمين الجديد قد تؤول إلى الاختزالية الأكاديمية التي كثيراً ما خضعت لها الظواهر الاجتماعية، جرّاء بعض التصنيفات المسبقة والقواسم المشتركة. فمع أن كثيراً من أسلاف اليمين الجديد، مثل نيتشه، شپنغلر، أو شميت، يتسمون فعلاً بسمعة أنهم نادوا بأفكار معادية للديمقراطية والمساواة، ينبغي ألا ننسى أن اليمين الجديد كثيراً ما يعترف بمديونيته الفكرية لعدد من المفكرين الاشتراكيين وحتى الماركسيين المبرزين. ومع ذلك، وعلى الرغم من جهوده لضمان عدم التأثر بالجدل العقائدي، فإن المهمة الرئيسة

التي وقف اليمين الجديد نفسه عليها هي استرداد، وحتى «إعادة تأهيل» أولئك المؤلفين بالذات الذين سقطوا، جرّاء ظروف تاريخية غير مناسبة، في حيز النسيان أو لم تلقَ أعمالهم تقييماً مستحقاً على أساس طابعها الفاشي المزعوم. ولكن هذا الكتاب، والتزاماً منه بالوضوح، سيركز فقط على أولئك المؤلفين الذين يعدّون الأشد تأثيراً في تحليل أهمية اليمين الجديد. وفي وقت لاحق من مناقشتنا، سيكونون أيضاً مهمين بنحو جوهري في مناقشة أزمة السياسة الحديثة، ولكني لا أقصد بذلك غبن مؤلفين من طراز هيردر، فيشته، أو هولدرلين، وبعض المفكرين والشعراء والروائيين الذين لا يمتون بصلة مباشرة لمناقشتنا، لكنهم يظلّون مهمين لمن يريد أن يفهم حقاً ماهية الجذور الفكرية لليمين الجديد.

لاشكّ مع ذلك في أن كثيراً من ملهمي اليمين الجديد كانوا وما يزالون مؤلفين عاشوا في حقبة مضطربة من تاريخ أوروبا، ولاسيما حين كانت الأفكار الفاشيّة ما تزال جزءاً صميماً من الرومانسية السّياسيّة لدى الكثير، قبل أن تصبح جزءاً من النظام المسيطر لدى القلّة، فالأفكار، تماماً كالبشر، قلّما تكون بريئة، ولكن تبني شكوك عن الدّيمقراطيّة، اللّيبراليّة، والديمقراطية البرلمانية في فترة ما بين الحربين لا يكافئ مهاجمة الدّيمقراطيّة، اللّيبراليّة، والديمقراطية البرلمانية حين يكون مصير الملايين على المحك. وبالفعل، فكثير من المؤلفين المحافظين الذين يبدي اليمين الجديد إعجاباً شديداً بهم اليوم كانوا منجذبين إلى الأفكار الفاشيّة، كما تعاون كثير منهم بصراحة مع النظم الفاشيّة الأوروبية. ولكن عدداً كبيراً ومكافئاً لهم من المفكرين المحافظين شعروا بخيبة الأمل في الفاشيّة، واستمروا مع ذلك بالاعتقاد بأفكارهم الفاشيّة أو قبل الفاشيّة بأسلوبهم الخاص.

وإن صحّ المنطق القائل بأنّ كلّ المحافظين الراديكاليين الأوروبيين مشتركون في المسؤولية عن صعود الفاشيّة، فللمرء أن يفترض أيضاً أن ماركس، لينين، وتروتسكي، فضلاً عن الإنتلجنسيا اليسارية والليبرالية

بعد الحرب برمتها، مسؤولون جزئياً أيضاً عن مولد الستالينية، والقمع في الدول الماركسية في أرجاء العالم[1]، صحيح أن نيتشه، ڤاغنر، وكثير من «الرومانسيين» الأوروبيين الآخرين، كما يدّعي بعض المؤلفين المعاصرين، ربما طوّروا أفكاراً «قبل فاشية»، ولكن هذا النقد نفسه يمكن عندئذ أن يكال ضد ديكارت، جيفرسون، وبعض العقلانيين في القرن التاسع عشر الذين يفترض أنهم هندسوا أساسات المجتمع الجمعي المساواتي الحديث، وساهموا بذلك جزئياً في شيوعية «الغولاغ» في الاتحاد السوڤيتي وأوروبا الشرقية. وكما يقول المثل القديم المستهلك، «فالطريق إلى جهنم معبد بالنوايا الحسنة»، ويحقّ للمرء أن يخمّن أنه، لولا تشكيلة من العقائد الماضية والحاضرة، فلعلّ العالم كان سيصبح مكاناً أفضل للعيش.

يبدو أن النقاش حول المسؤولية الأخلاقية للمفكرين لن يتوقف، وحتى لو رغب المرء بصدق في أن يتمسك بمبادئ السببية، فقد تكون للأجيال القادمة مبرراتها في إهمال المفكرين طرّاً، بوصفهم قطاعاً اجتماعياً منقرضاً وضاراً. وبالمثل فإن استنتج المرء سلفا أن اليمين الجديد ينطوي على أفكار فاشية؛ نظراً لأنه يقيم بنحو مختلف إرث بعض المؤلفين الفاشيين أو الداعمين للفاشية، فإن النقاش الحالي برمته يخاطر بالتحول إلى سجال في نظرية الأخلاق، وهذا ليس غرض الكتاب بالتأكيد. لا مجال لإنكار أن الاشتراكيّة القومية والفاشية استغلتا بقدر معتبر تلك الأفكار التي طورها من قبل بعض المحافظين الراديكاليين والثوريين في العقود الأولى من القرن العشرين. وكما يلاحظ آرمين موهلر أيضاً، فقد كانت الثورة المحافظة إلى حد كبير «منجماً ضخماً استمدت منه الاشتراكيّة القومية أسلحتها العقائدية»[2]، ولكن حقيقة أن الأفكار المحافظة لم توضع

---

(1) إن قائمة المثقفين اليساريين الأوربيين والأميركيين الذين تقاعسوا عن انتقاد الشّيوعيّة ،خيفة أن يكونوا بذلك عوناً للرأسمالية والولايات المتحدة، واسعة جداً. وسنشير إلى أسمائهم في أثناء مسيرنا في الكتاب بشكل أوفر.

(2) Armin Mohler, Die konservative Revolution in Deutschland 1918 - 1932 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972), p. xxviii.

أبـداً موضع التطبيق قد تفسّر لماذا ينظّر للاشـتراكية القومية بوصفها نتاجاً مباشراً لهذه الأفكار.

إن صعوبة فهم دور الإنتلجنسـيا المحافظـة الثورية المبكرة تعود أيضاً إلى حقيقـة وجود فروق شـخصية وعقائدية جمّة بـين المحافظين الثوريين. ففـي أثناء وصفه لملحمـة المفكرين الثوريين المحافظـين، لاحظ موهلر أن عـدداً صغيراً منهم، ولاسـيما من الجماعات الثوريـة الاجتماعية في المعظم، ذهبـوا إلى المنفـى (مثل أوتـو شـتراسر Otto Strasser، كارل پيتل Karl Paetel، وهانـز إيبلنـغ Hans Ebeling). ولكـن بعـض المحافظـين التقليديين، مثل هيرمان راوشنينغ Hermann Rauschning وغوتفريد تريفيرانوس Gottfried Treviranus، تركوا البلاد أيضاً، على الرغم من أن أكثرهم فضّلوا المكوث في ألمانيا[1]، ولم يكن من قرروا البقاء في ألمانيا قد اختاروا ذلك حبّاً في الاشـتراكيّة القومية؛ بل لأنهم كما يؤكد موهلر «كانوا يأملون أن يتخللوا الاشـتراكيّة القومية من الداخل، أو يحولوا أنفسـهم إلى ثورة أخرى»[2].

ولكـن مـن الصعـب أن ننكر أنـه، وبنحو مماثـل لكثير مـن المفكرين اليسـاريين الذين جاملوا السـتالينية[3]، فإن كثيراً مـن المفكرين المحافظين

---

(1) Ibid., p. 6.

(2) Loc. cit.

(3) كان الحال كذلك بنحو بارز مع بعض المفكرين اللامعين الذين كانوا أيضاً سـتالينيين متحمسـين، مثـل هنـري باربوس، لويس أراغون، وجورج لوكاتش. ومن الجديـر بالذكر أن كثيراً ممن عرفوا بأنهم منشـقون مناهضون للشـيوعية من بلدان شـيوعية، ويبدو أنه كان لهم تأثير عاطفي جسـيم في الإعلام الغربيّ، كانوا ناشـطين بوصفهم: مسـؤولين، أعضاء، أو أعوان لأحزابهم الشّـيوعيّة المحلية قبل بضعة عقود.

كان أحدهم المنشق اليوغسلافي ميلوفان جيلاس (الذي نشر عام 1957 كتاباً فاضحاً معروفاً للمؤسسة الشّـيوعيّة، بعنوان The New Class). فحتى تحوله الأيديولوجي، كان جيلاس متحدثاً ستالينياً بارزاً، وكذلك عقلاً مدبراً للإرهاب بعد الحرب في يوغسلافيا. وكان منشقون شرق أوربيون آخرون مثل الكاتب ميلان كونديرا من تشيكوسلوفاكيا، الفيلسوف ليشيك كواكوفسكي، والناشط آدم ميخنيك (وكلاهما من بولندا)، على علاقة بالنظام الشّيوعيّ في بلد كلّ منهم في أثناء الـ1960ـات. أما أناتولي شارانسكي ويلينا بونر، وهما منشقان يهوديان بارزان في الاتحاد السوفيتي، فكانا عضوين في الحزب الشّيوعيّ السوفيتي.

أيضـاً في أوائـل الثلاثينات قـد أدركوا سـاعة الصفر. بل لقـد أصبح كثير منهم دعاة نشـطين باسم الاشـتراكيّة القومية، ومنحوا دعمهم التام لجهاز الشرطة الفاشي، وقد صوّر إرنسـت يونغر، الذي كان ذات يوم رمزاً بارزاً في الحركـة الثوريـة المحافظة في ألمانيا، وبـات اليوم أحـد الملهمين المباشرة لليمين الجديد الأوربي، هذا «البغاء» الفكري عند رفاقه المحافظين سابقاً، الذين باتوا يعيشون على حساب الرايخ الثالث:

ينتمـي أمثال هؤلاء إلى طائفة خنازير الكمـأ (Trüffelschweine) الذيـن يمكن للمـرء أن يجدهـم في أي ثورة. فحيث أن الرفاق الخشـنين متماثـلي العقـول عاجزون عن العثور على خصومهم الأعزّ، سـيضطرون للاسـتعانة بالإنتلجنسـيا الفاسـدة لأبعـد الحـدود مـن أجـل أن يثقفوا، يكشفوا، ومن ثمّ يهاجموا خصومهم بقوة الشرطة...[1].

عـلى المـرء أن يؤكـد أنه عـلى الرغم من تمتـع الثورة المحافظـة بأفضل صدى في ألمانيا، فسـيكون من الخطأ أن نعدهـا ظاهرة ألمانية خالصة. ومن الجديـر بالذكـر أن انتفاضـات فكرية محافظـة مماثلة قد اندلعـت في أغلب الدول الأوربية ولكن بدرجة أقل. وقد ساهم صعود وسقوط الاشتراكيّة القومية، الذي أفسد بالتأكيد أفكار المفكرين المحافظين الثوريين الأوربيين، بقدر كبير أيضاً في اسـتبعادها المحتوم بعد الحرب. وبالنظر إلى ذلك، فعلى المـرء أن يتسـاءل إن كان مـن الحكمة أن نتهم كلّ المحافظـين الثوريين قبل الحـرب بكونهم رفـاق درب للفاشـية، أو أن نبحث في المسـؤولية الفردية كـما هـو الحال مع كثير مـن المفكرين الاشـتراكيين. «والظاهـر»، كما يقول

---

(1) Quoted in Mohler, Die konservative Revolution, pp. 78-.

كتب يونغر هذه السـطور في مفكرتـه .Strahlungen (Tübingen: Heliopolis Verlag, 1955), p 144 في باريـس يـوم 7 أكتوبر 1942، حين كان يقوم بواجبه العسـكري ضابطـاً في الفيرماخت. وقد تدهورت سـمعته مرتين، الأولى: مع النازيين نظراً لسـخطه المتنامي على نظامهم، والثانية: بعد الحرب حين أصبح شخصاً منسياً عملياً عند الجمهور الأعم نظراً لعلاقته بهم. ولكن اليمين الجديد ساهم بقدر وافر في تصاعد شعبيته في فرنسا.

موهلر: «أن مسألة المسؤولية الفردية أسهل إجابة؛ لأنها يمكن أن تُختزل في الانضمام إلى منظمات معينة، أو المشاركة في نشاطات معينة»[1].

ما يزال بعض النقاد المحافظين المعاصرين يتساجلون على الطبيعة «النّازيّة» المفترضة للمفكرين المحافظين قبل الحرب. فما يؤكد بيتر فيريك مثلاً، فإن الفقرة المقتبسة من كتاب موهلر إنما «تسيء إلى المحافظة الأصيلة على نهج بيرك ورانكه عبر استعمال ذلك اللفظ بوصفه جزءاً من الحملة الشعبية للتكييف الأخلاقي لرفاق درب هتلر اللاأخلاقيين من اليمين»[2]، بل إن فيريك يرى في الواقع أن «رفاق الدرب» المحافظين هؤلاء أشد خطراً من أسيادهم السياسيين. وفي حين يهاجم الميتاسياسة بوصفها ظاهرةً خطرةً اجتماعية، يدّعي فيريك أن «من دون قرن من الأفكار الرومانسية، التي تسربت إلى كلّ الأصعدة ومن ثم نحو الخارج، من صفحات الكتب إلى طلقات البنادق، فإن الأمة الألمانية المحترمة حسنة التعليم ما كانت لتقع أبداً في قبضة وشراك الميتا-وغد بهذا النحو الفريد. ولكن عدم توقع عواقب سياسية معينة لا يعني أبداً أن توقعها كان أمراً مستحيلاً...»[3].

الثورة ضد الحداثة

سيكون من السذاجة أن نفترض أن مؤلفي اليمين الجديد غير واعين بالنبذ، والإقصاء الفكري المستمرين اللذين يحيطان بأسلافهم المحافظين، ولكن بعد أربعة عقود على الحرب، يمكنهم بسهولة أن ينكروا أي مسؤولية عن أفعال آبائهم الفكريين عبر ادّعائهم الالتزام فقط بإرث أولئك المؤلفين المحافظين الذين لم ينخرطوا كلّياً في أنظمة فاشية.

---

(1) Ibid., p. 9.
(2) Peter Viereck, Metapolitics: The Roots of the Nazi Mind (New York: Capricorn Books, 1961), p. ix.
(3) Ibid., pp. xxvi, xxvii.

ولكن كيف ظهرت الثورة المحافظة، وماذا كانت الدوافع السّياسيّة لأولئك المحافظين قبل الحرب الذين اختاروا رؤية عالمية Weltanschauung عدّها كثيرٌ من الناس بعد الحرب العالمية الثانية بشعة جداً، ووجدها الكثير سواهم، مثل اليمين الجديد، جذابةً للغاية؟

لقد احتج جيل المؤلفين المحافظين قبل الحرب العالمية الثانية بعنف ضد الفردية العقلانية للنظم الاجتماعي اللّيبراليّ، وضد انحلال الأواصر الاجتماعية التي انفتقت مع الثورة الصناعية، وجرفت أمواجاً من الأفراد المقتلعين حديثاً نحو أشكال جديدة من الوجود الاجتماعي، وقد كان ذلك عينه هو جيل المؤلفين الذين خشوا بشدة من صعود البولشفية، والعنف المطّرد الذي انتشر بنحو مرعب في أوربا في السنوات الأولى التي أعقبت الحرب العالمية الأولى. ووفقاً لزئيف شتيرنهيل، الخبير في الأصول الفكرية للفاشية، فقد جلب مطلع القرن العشرين معه:

> **علوم الإنسان الجديدة، العلوم الاجتماعية، الأحياء الدارونية، فلسفة برغسون، تفسير التاريخ عند تريتشكه وبان، وفلسفة الاجتماع عند لوبول. وقد وقف علم الاجتماع السّياسيّ الإيطالي برمته ضد المسلّمات التي استقرت عليها اللّيبراليّة والديمقراطية، وهكذا فقد خلق مناخاً فكرياً يقوّض بنحو معتبر أسس الدّيمقراطيّة الأولى، مما سهّل بشكل هائل من صعود الفاشيّة[1].**

لقد دفع النظم الاجتماعي للديمقراطيات الأوربية المفلسة مالياً وخلقياً بعدد معتبر من المفكرين الحساسين إلى أحضان الاشتراكيّة والفاشية معاً. وكما يلاحظ شتيرنهيل، فللمرّة الأوّلى بدأ أكثر المفكرين الأوربيين يتشككون جدياً في مبادئ التحسن البشري وكذلك في الاعتقاد بالتقدم

(1) Zeev Sternhell, La Droite révolutionnaire 18851914- (Paris: Seuil, 1978), p. 17. (Sternhell later authored another book on the same theme, The Birth of Fascist Ideology [Princeton: Princeton University Press, 1994].-Ed.)

الاجتماعـي الـ(لامحـدود)[1]، وقد أصبحت هـذه «الثورة ضـد الحداثة»، كما سـماها إيفولا، التي عدّها اليمين الجديد حجرَ أسـاسِ الأزمة الحديثة، شأناً شبه عالمي؛ فقد تغلغلت بين كلّ النخب المثقفة، مثل: الفنانين، صناع الأفـلام، الموسـيقيين، الرسـامين، والفلاسـفة، ولم تتخذ طابعهـا النهائي إلا في عـالم السياسـة. حتى إن الخـط الفاصل عقائدياً بين اليمين واليسـار كثـيراً مـا بـات متراكباً. حيـث يكتب شـتيرنهيل أنه في فرنسـا مثـلاً، كان بوسـع المرء أن يشـهد انزياحاً فكرياً ضخماً من اليسـار نحـو اليمين؛ «لأن الفاشـيّة استمدت أحياناً من اليسار، وأحياناً من اليمين، وفي بعض الدول أحيانـاً أخـذت من اليسـار أكثر من اليمـين»[2]. ففي أثنـاء الـ1920ـات والـ1930ـــات، كان كلّ المفكرين الفاشـيين الأوربيـين، بغض النظر عما كان يفصل بينهم في مسـائل أخرى، عـلى اتفاق على أن النظم الدّيمقراطيّة البرلمانيـة مضرة بالإحياء الوطني، وروح الجماعـة التاريخية. فمن جيوفاني جنتيـلي، الفيلسـوف الإيطـالي الـذي وافـق أرسـطو في تصـوره الإنسـان «كحيـوان سـياسي»، ومـروراً بالملكـي البلجيكـي جوزيه سـتريل، الذي أكـد أن «الفرد لا يوجد بهيأة خالصة»، وحتى خوسـيه أنطونيو بريمو دي ريفيرا، الذي أعلن الحرب على روسو، كان كلّ هؤلاء المفكرين المحافظين يهاجمون أسس التصور اللّيبراليّ «الآلي» عن المجتمع، الذي ينظر للشعوب بوصفها مجردَ تشكيلةٍ من الأفراد[3].

إن الثـورة الفكرية المحافظة، التـي تُعرف أيضاً «بالثورة العضوية»، لم تغمـر ألمانيا وحدها، بل شـملت كلّ الدول الأوربيـة الأخرى، حتى امتد نفوذهـا إلى أرجـاء بعيدة من العـالم، وكما يلاحظ موهلـر، كان المحافظون الثوريـون يضمون «دستويفسـكي وكلا الأخوين أكسـاكوف في روسـيا،

(1) Ibid., pp. 22 - 32.
(2) Ibid., p. 405.
(3) Ibid., p. 409.

سورل وباريه في فرنسا، أونامونو في إسبانيا، باريتو وإيفولا في إيطاليا، ولورنس وتشسترتون في إنجلترا، وكذلك جابوتنسكي عند اليهود»[1]، ويمكن للمرء أيضاً أن يورد اسم لوثروب ستودارد، ماديسون غرانت، جاك لندن، فرانسيس پاركر يوكي، عزرا پاوند، وجيمس بيرنام، منظّر «الثورة الإدارية»، ليستدل على أن الولايات المتحدة بدورها كانت أيضاً تشارك في هذه الانقلابات الفكرية[2]، وكان جميع هؤلاء المفكرين الشباب يشتركون في فكرة «الأرض والأموات»[3]، ومبدأ الإخضاع المطلق للأفراد إلى المجموع، ورفض «استقلال الفرد» - وهي الفكرة التي مثّلت جوهر المجتمع العضوي.

سيكون من المحال أنْ نذكر هنا جميع الأسماء، ونفحص جميع الأفكار، لأولئك المؤلفين والرموز الفكريين الذين ساهموا بنحو مباشر أو غير مباشر في الثورة المحافظة في أوربا، ويفرضون اليوم تأثيراً هائلاً على اليمين الجديد. ولذا سنقتصر على أولئك المؤلفين الذين كان تأثيرهم أساسياً في تشكيل إطاره الفكري، ويسوغ لنا أن نسميهم بأسلاف اليمين الجديد الأوربي الحديث. والمفكرون الذين سنتناولهم الآن هم عالم السياسة والقانوني الألماني كارل شميت، الاجتماعي والاقتصادي ڤيلفريدو پاريتو، والمؤرخ أوزوالد شپنغلر. سنلاحظ بالطبع في أثناء تقدمنا أن اليمين الجديد كثيراً ما يشير إلى «أسلافه» الآخرين، مثل فريدريش نيتشه، مارتن هايدغر، جورج دوميزيل، وكثير غيرهم من المفكرين والفلاسفة، الذين

---

(1) Mohler, Die konservative Revolution, p. 13.

(2) See Francis Parker Yockey, Imperium (New York: The Truth Seeker, 1962); Ezra Pound, Impact: Essays on Ignorance and the Decline of American Civilization (Chicago: Henry Regnery, 1960); Madison Grant, The Passing of the Great Race (New York: Scribner, 1916); Lothrop Stoddard, Lonely America (New York: Doubleday, 1932), etc.

(3) يشير مصطلح «الأرض والأموات» إلى أيديولوجيا القوميّ الفرنسي موريس باريه Barrès (1862-1923) الذي كان له نفوذ واسع في الثورة المحافظة. حيث كان يعتقد بأن حياة الأمة لابدّ لها دوماً من أن تتضمن هذه العناصر لو رغبت في أن تظلّ راسخة متجذرة. - المحرر

يمكـن ربطهم بشـكل أو بآخر بـالإرث الفكري والثقـافي لليمين الجديد. ولكـن نظراً لأن هذا الكتـاب يتعامل مع الجوانب السّياسـيّة والاجتماعية للأزمة الراهنة؛ فقد قررت أن شـپنغلر، باريتو، وشـميت سيمثلون أفضل أمثلة لمناقشتنا الحالية، ولفهمنا الأفضل لليمين الجديد الأوروبي.

الفصل الرابع

كارل شميت والسياسة بوصفها مصيراً

ككثير من القانونيين الألمان المعاصرين له، يعدّ كارل شميت (1888-1982) ممثلاً مهماً لمدرسة فكرية في القانون العام الألماني والأوربي فضلتُ النأي عن التراث الألماني للوضعية التشريعية[1]، وحاولتُ توسيع دراسة القانون عبر إضافة اعتبارات سياسية واجتماعية. وما تزال مشاركة شميت السابقة في حركات مناهضة لليبرالية مثل الثورة المحافظة، وكذلك علاقته اللاحقة مع النّازيّة، محل جدال اليوم، وكما يدلّنا ظهور اليمين الجديد، فإنّ هذا الجدل لن ينتهي قريباً كما يبدو.

وفقاً لشميت فإنّ المجتمع الحديث يمرّ بمرحلة متسارعة من «نزع السياسة» و«التحييد». والسياسة «الرفيعة» تقليدياً باتت تستبدل اليوم بسياسة «واطئة»، كما أصبحت أهمية الاعتقاد بدور سلطة الدولة تتناقص في المجتمع العولمي الحديث. فعند شميت، لا يمثّل نزع السياسة نتيجة تصادفية للعصر الحديث، أو عاقبة محتومة للأواصر الاقتصادية الدولية المعاصرة؛ بل هو هدف

(1) الوضعيــة القانونية هي المذهب القائل بأنّه ما من تناقض ذاتي بين القانون والأخلاق، وأنّ القانون هو بنية من صنع البشر وليس عطية من الله. - المحرر

أصيل ومخطط له في المجتمعات اللّيبراليّة والاشتراكية أيضاً. ولكن شميت يتساءل: هل بوسع البشرية حقا أنْ تفلت من قبضة السياسة؟ تظل السياسة خصيصة أساسية في حياة الإنسان، وعلى الرغم من كلّ محاولات تجريد العالم من السياسة، فستظلّ السياسة، ولو بشكل مختلف، مصير كلّ الأجيال القادمة. إن طبيعة السياسة التي لا مفرّ منها تتجلى بوضوح في التناقض الذي لا يمكن للمرء أن ينعتق منه، حتى حين يحاول فعل ذلك. فكل جوانب الحياة البشرية، في كلّ الأحقاب، وعلى الرغم من كلّ الجهود، كانت موضوعاً للسياسة. ففي القرن السادس عشر عبّر السّياسيّ عن نفسه في اللاهوت، وفي القرن السابع عشر في الميتافيزيقا، وفي القرن الثامن عشر في الأخلاق، وفي القرن التاسع عشر في الاقتصاد، وفي القرن العشرين في التقنية. وبغض النظر عن كلّ الجهود لإزاحة أو استيعاب السّياسيّ في ظل اللاهوت أو حتى التقنية لاحقاً، فإنّ ما حصل دوماً هو أنّ كلّ مجال أصبح أيضاً موضوعاً للسياسي. وعلى الرغم من أنها تُصُوِّرت أصلاً بوصفها مجالاتٍ محايدةً، فلم ينجح الاقتصاد ولا «الدولة المحايدة stato neutrale» في إزاحة السّياسيّ كلياً عن المجتمع؛ ففي كلّ لحظة، كان كلّ مجال، وكلّ جانب من الحياة قد تسيّس من جديد:

ولكن ضمن سجال تطوّرٍ كهذا، فإنّ المرء يخلق ميداناً جديداً للصراع تحديداً عبر إزاحة الميدان الرئيس. ففي الميدان الجديد، الذي يعدّ محايداً في البدء، تنبثق نقائض البشر والمصالح بشدة مستحدثة وتزداد حدة باستمرار. لقد تقلب الأوربيون دوماً من ميدان صراع نحو آخر محايد، وكان الميدان المحايد المنتصر حديثاً يستحيل فوراً إلى حلبة صراع أخرى، مما يضطر من جديد للبحث عن ميدان محايد جديد. كما كان التفكير العلمي عاجزاً أيضاً عن تحقيق السلم. حيث تطورت الحروب الدينية إلى حروب قومية (ظلت ذات طابع ثقافي لكنها مع ذلك محددة اقتصادياً) في القرن التاسع عشر، وأخيراً إلى حروب اقتصادية[1].

(1) Carl Schmitt, The Concept of the Political (Chicago: The University of Chicago Press, 2007), p. 90.

إنّ وضـع العمليـة السّياسـيّة في الديمقراطيات البرلمانيـة الحديثة بائس للغاية؛ لأنّ تطورها الداخلي قد اختزل الخطاب السّـياسيّ أجمعه في شكليات سـطحية. فالآراء المختلفة لم تعد تُناقش، بل إنّ جماعات الضغط الاجتماعي، المـالي، والاقتصـادي باتـت تحسـب مصالحها، وعلى أسـاس تلـك المصالح فهي تعقد المسـاومات والأحلاف. إن السّـياسيّ اللّيبراليّ الحديث يشبه وفقاً لشـميت «مديراً» أو «مسلّياً»، ليس هدفه أنْ يقنع خصمَهُ بمشروعية برنامجه السّـياسيّ، بل أنْ يحصل على أكثرية سياسية أصلاً. فالديمقراطية، اللّيبراليّة، الحرية، والمسـاواة ليست سوى سـتارة دخان، أو مجرد كليشيهات صممت لأجـل تغطيـة وإدامـة الإفـلاس الأخلاقـي والسـياسي للأنظمـة البرلمانية. فالديمقراطية اللّيبراليّة عند شـميت بارعة في تشويه المصطلحات السّياسيّة، عـبر مجـرد إعادة تسـمية طموحاتها الإمبرياليـة وفتوحاتهـا الجغرافية بألفاظ ملطفة من قبيل «عقود»، «مسـتعمرات»، «محميات»، و «انتدابات». وهكذا تنشأ أشـكال مختلفة من التبعية السّياسـيّة تحكم بموجبها النظم الدّيمقراطيّة الحديثـة سـكاناً غير متجانسـين، من دون أن تجعـل منهم مواطنـين عالميين. وهذا عند شـميت لغـزٌ بـارزٌ في الدّيمقراطيّة الحديثة، ولاسـيما حين تتفاخر الديمقراطيـات الحديثة دوماً بطابعها «المسـاواتي» و «العالميّ». حيث يكتب شميت:

حتى إنّ دولة ديمقراطية، ولنقل الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً، هي أبعد ما تكون عن السـماح للأجانب بالمشـاركة في بنية سلطاتها أو ثروتها. وحتى الآن لم توجـد أبـداً أي ديمقراطيـة لم تعترف أبداً بفكـرة «الغريب» وبذلك استطاعت تحقيق المساواة بين كلّ البشر[1].

ولهـذا، كما يقول شـميت، فإنّ الدول لن تقف أبداً على قدم المسـاواة ما دامـت تُقيـم تمييزاً بين مواطنيهـا ومواطني الدّول الأخـرى، وما دام الفاعل

(1) Carl Schmitt, The Crisis of Parliamentary Democracy (Cambridge: MIT Press, 1986), p. 11.

السّـياسيّ يميـز بـين الصّديق والعـدو[1]. إن انحطـاط العقائـد الراديكالية، ولاسـيما الفاشـيّة والبولشـفية، التـي تعقبهـا عمليـة «نـزع العقيـدة» عـن المجتمعات الحديثة، لا يمكـن أن تتدارك أزمة الديمقراطيات البرلمانية؛ لأن هذه الأزمة كانت قائمة قبل ظهور الفاشيّة والبولشفية، ولعلّها ستستمر حتى بعد زوالهما. وهذه الأزمة عند شـميت حدثت جرّاء «تداعيات الدّيمقراطيّة الجماعيـة الحديثـة، وتنبع في التحليـل النهائي مـن تناقض الفرديـة اللّيبراليّة المرهقـة بعبء أخلاقي، مع الشـعور الدّيمقراطيّ الذي تحكمه في الأسـاس مُثُل سياسية»[2].

وبالضـد من النفـي اللّيـبراليّ المعاصر والماركـسي أيضاً للسـياسي، فإن شـميت يقـف ضد ترسـيخ السّـياسيّ، وكذلك الاعـتراف بالطابـع الأبدي للصراع السّـياسيّ. ويقول شميت، مشيراً إلى هوبز: إن فكرة السّياسيّ تتمثل بالتمييـز بـين الصديق والعـدو (amicus vs. hostis). ولكنه في حين يحيل حالة الطبيعة إلى عالم الأفراد والدول، فإن شـميت يوسـع الفكرة نفسها عبر إضافـة أهميـة عالمية إليهـا. ففي حالة الطبيعـة عند شـميت، فالفاعلون هم: الأفـراد، الدول، الإمبراطوريات، الأمم، الطبقات، والأعراق. وعملية نزع السياسـة، التي يقدم عليها الماركسـيون والليبراليـون معاً من أجل خلق عالم تعدّ الحرب فيه أمراً مسـتحيلاً، هي وهمٌ خطـرٌ يتعارض ويتضادّ مع التطور التاريخي الإنسـاني. فالتاريخ الإنسـاني برمته يظلّ في الأساس تاريخاً للصراع الأبـديّ بين الأصدقـاء والأعداء – أو محيطاً من الحـروب تتخلله بعض من جزر السّلام:

> **يتحـول كلّ خـلاف دينـي أو أخلاقي أو اقتصـادي أو إثني أو ما شـابه إلى خلاف سياسي، في اللحظة التي يقوى فيها على استقطاب الناس وفقاً لمعيار العدو-الصديق. إن السّياسيّ لا يكمن في القتال نفسه، الذي تنظمه قوانين عسكرية، وسيكولوجية، وتقانية خاصة، بل (كما أسلفنا) في السلوك الذي**

---

(1) Ibid., p. 12.
(2) Ibid., p. 17.

يتعين بهذه الإمكانية الواقعية، والمعرفة الواضحة بالحالة الخاصة والمتحددة في ضوء هذه الإمكانية، وفي مهمة التمييز السليم بين العدو والصديق[1].

يتساءل شميت من ثمّ: لو أخذنا هذا بالنظر، كيف يمكن إذن تحقيق السلام الأبديّ، ولو أمكن حقاً، فهل يكون مجتمع مسالم ولاسياسي كهذا مساهماً بحقّ في تحسن أوضاع البشرية؟

يقدّم شميت هذه الإجابة على السؤال أعلاه: إن الإرادة الهادفة إلى التمايز السّياسيّ هي الخصيصة الرئيسة لكل كائن بشري. ولو تُوُصِّل يوماً إلى قرار إجماعي بمزج الأصدقاء والأعداء معاً في كيان لاسياسي واحد، وعلى فرض أن الفروق بين الأصدقاء والأعداء قد ألغيت للأبد، فما الذي سيحدث لمن يرفضون الانضمام إلى كيان غير مسيس كهذا؟ هل سيسمح لهم بالوجود، بالاختلاف، أو بالتنديد بكيان عالمي كهذا؟ يجيب شميت: كلا، بل سيتوصل إلى قرار شن الحرب الشاملة ضد أولئك الأفراد المتقاعسين أو «مشعلي الحروب» الذين يرفضون الانضمام إلى هذه الجماعة غير المسيسة، ولكن الحرب هذه المرة ستكون مستغرقة وذات أبعاد مهولة، وستشن بالطبع باسم المبادئ الخالدة للعدل والسّلام.

وهكذا فإنّ الحرب ضد الحرب ستجري بوصفها الحرب النهائية المطلقة لنوع البشر. وستكون هذه الحرب «الضرورية» محتدمة ولاإنسانية خصوصاً؛ لأن العدو لم يعدْ ينظر إليه بوصفه شخصاً يملك حساً بالعدالة، بل «وحشاً لاإنسانياً» لا يحتاج كي يطرد فقط، بل وأن يباد كلياً. «وهكذا»، يكتب شميت: «فإنّ الخصم لن يسمى عدواً بل مقلقاً للسلم، وبذلك فسيصنف بوصفه خارجاً على الإنسانية... ولتطبيق ذرائع كهذه، فقد خلقت مفردات جديدة سلمية في جوهرها. حيث تعامل الحروب بإدانة، أما الإعدامات، العقوبات، الحملات التأديبية، حملات التسكين، حماية المعاهدات، الشرطة الدولية، وإجراءات حفظ السلام فستظلّ قائمة»[2].

(1) The Concept of the Political, p. 37.
(2) Ibid., p. 79.

يلمّح شميت بالعبارة السابقة إلى المنظرين الماركسيين والليبراليين معاً، وإلى «مناضلي السلام» الذين يشنون حروبهم «الأخيرة» إما باسم «المصير الواضح manifest destiny» أو البيان الشّيوعيّ لماركس. وعلى كلّ حال، فإنّ الجهود العازمة على محو السّياسيّ بفضل تلك الحروب الأخيرة لن يكتب لها النجاح؛ لأن النتيجة النهائية تتمثل دوماً بتفاقم الصراع، مما يؤدي لتزايد الوحشية والعنف العالميّ الجارف.

ولذا فإن شميت يتقبل السياسة بوصفه مصيراً، حيث إن فكرة السّياسيّ هي الأقدر على إمداد صانع القرار بهامش من المناورة، ومعاونته على الابتعاد عن الحروب الشاملة. والسياسي عند شميت ضرورة تبيح إمكانية العنف المقيّد، الذي يقف ضد العنف العالميّ غير المسيس. ولو قرر الإنسان - وهو الكائن السّياسيّ بطبعه - أن يرفض السّياسيّ، فإنّه بذلك يتخلى عن إنسانيته أيضاً. وعلى من يستخدمون الحروب لأجل إيقاف الحروب، يرد شميت قائلاً: «إنّها لخديعة مفضوحة أن ندين الحرب بوصفها مجزرة، ثم نطالب الناس بشن الحرب، وبالقتل والقتال، لئلا تقوم أي حرب بعد اليوم»[1].

وحتى لو آل الأمر بكلّ البشر، بنحو افتراضي، لكي يحلوا كلّ اختلافاتهم ويقرروا العيش في مجتمع مثالي غير مسيس، فبأي معنى يعدّون أحراراً؟ سرعان ما سيتفكك مجتمع كهذا إلى عالم خالٍ من الحياة، منغمس في الاقتصاد، الجدل الأخلاقي، والترفيه. وستختزل حياة الفرد في وجود بيولوجي صرف، يخلو من الجدية - وحين تتهدد جدية الحياة فإن السّياسيّ، وكذلك الوجود البشري نفسه، سيتهدد أيضاً.

أما اليوم، يكمل شميت، فإنّ الحياد المبالغ فيه للاقتصاد، التجارة، أو التقنية أمرٌ خادعٌ ومضرٌ. فالاقتصاد، التجارة، والتقنية ستظل دوماً أدوات وأسلحة للسياسة، على الرغم من جهود الدول اللّيبراليّة لمقاومة السياسة عبر تلك الوسائل غير السّياسيّة ظاهراً. ويتهم شميت المجتمع اللّيبراليّ بأنّه لاإنساني بطبعه وفاشل في إدراك معنى التاريخ، ومن ثمّ الغرض من حياة

(1) Ibid., p. 48.

الإنسـان. إنّ أمة منخدعة ترغب في أن تُنوّم بسياسـات السلام وتسد أبوابها أمام التاريخ، هي في الواقع على شفا الانتحار السّياسيّ. فسرعان ما نجد أمة أخرى أشـد تسييساً، مثل مفترس ضارٍ، لا يساورها تردد في التهامها. أو كما يعبّر شـميت: «إن لم يعدْ شـعب ما يملك الطاقة أو الارادة اللازمة للحفاظ على نفسـه في فضاء السياسـة، فإنّ الآخرين لن يتلاشـوا من العالم فحسـب جرّاء ذلك. وحدها الشعوب الضعيفة تختفي»[1].

كـما أن الافـتراض القائل: إن المجتمـع البعد-صناعي، بشـبكته «فائقة التقانـة» المتطـورة، سـيكون أقدر عـلى ضمان السـلام، على القدر نفسـه من الضلالـة، ويـردّ شـميت عليـه بالقـول إن «الاختراعـات التقنيـة اليوم هي وسـائل الهيمنة عـلى الجموع على صعيد واسـع. فالراديو ينتمـي إلى احتكار البـث؛ والفيلـم إلى الرقيب. والقرار الذي يخص الحريـة والعبودية لا يمكن في التقنيـة بحد ذاتهـا، التي يمكن أن تكون ثوريـة أو رجعية، تخدم الحرية أو القمع، والمركزية أو اللامركزية»[2].

كان شـميت مـن أوائل الذيـن حللوا فكـرة الميتاسياسـة، التي وصفها بأناقة ومع بعض الاسـتخفاف «بالرومانسـية السّياسـيّة». ففي نظره، سـواء أتبنى المرء الرومانسـية السّياسيّة أم حطّ منها، فستظل محركاً لا مفرّ منه لخلق الإطـار القانـوني لكلّ مجتمـع. وبالمثل، فيمكـن للملك أن يصبح شـخصية رومانسية مؤلهة، مثلما يمكن أن يستحيل المتآمر الأناركي أو الخليفة في بغداد إلى مقصـد للتبجيـل الشـعبي. فعبر الرومانسـية السّياسـيّة، يمكـن للأفكار والفضائـل، التـي قد يندد بهـا لاحقاً بوصفهـا جرائمَ ورذائلَ، أن تكتسـب الشرعية الضرورية والمصداقية السّياسيّة. ولكن في كلّ حقبة فإن الرومانسية السّياسـيّة تتجـلى بنحو مختلف. يتحـدث المرء اليوم عن العقلانية اليسـارية، الأخوة المسـاواتية، والسـلام على الأرض، كـما يقدم المرء أيقونـات ورموزاً ليبرالية ويسـارية، ليمجد ويؤله فضائل «روح العصر» المهيمنة. ولكن هكذا

---

(1) Ibid., p. 53.
(2) Ibid., p. 92.

يرى شميت الرومانسيين السياسيين:

بدلاً من الأفكار والأنظمة الفلسفية، فإن ذاتيتهم تقودهم إلى شكل من إعادة الصياغة الشاعرية للتجارب، يمكن أن تندمج بخمول عضوي ما، أو حين تكون الموهبة الشاعرية غائبة، إلى الاتباع نصف الشاعري ونصف الفكري لنشاطات غريبة تصاحب الأحداث السّياسيّة ذات خصائص براقة، مثل: رفع الهتافات والآراء، التأكيدات والحجج المضادة، التلميحات والمقارنات الاصطناعية. كثيراً ما تجدهم مستثارين ومنفعلين، لكنهم يفتقرون دوماً إلى قرار شخصي، مسؤولية شخصية، أو خطر شخصي[1].

فالرومانسية السّياسيّة، يكمل شميت، تشبه «الغمغمات الشاعرية وتقلبات الأفكار التي تنبع من قرارات ومسؤوليات شخص آخر...» ولكن حين يضطرك الأمر للتصرف، وحيث تبدأ السلطة السّياسيّة الحقّة، فإنّ «الرومانسية السّياسيّة تتوقف»[2].

يلاحظ شميت أيضاً أن كلّ رومانسي سياسي كثيراً ما يظهر صفات من الفردية الأناركية والوعي الذاتي (Selbstgefühl) الذي تصاحبه عادة شهوات ضخمة للمسيحانية الاجتماعية والإحسان الزائف. ويكتب شميت أن الرومانسي السّياسيّ «سرعان ما تستبد به عواطف إيثارية، وتعاطف وشفقة، إضافة إلى أوهام مترفعة»[3]، ولكنه في الحياة السّياسيّة الحقّة عاجز عن التفكير فيما وراء ذاتيته العاطفية الخاصة—التي يتلاعب بها ما أن يظهر شكل جديد من الرومانسية السّياسيّة كموضة.

عبر تبني أفكار شميت، فإن اليمين الجديد يقول: إن الرومانسيين الجدد اليوم، من ليبراليين، شيوعيين، وسائر الفرق السّياسيّة، قد «توصلوا» إلى الاشتراكيّة، اللّيبراليّة، أو المساواتية بفضل المشاعر أكثر من الإدراك،

---

(1) Carl Schmitt, Die politische Romantik (Munich and Leipzig: Duncker und Humblot Verlag, 1925), p. 224. (Also available as Political Romanticism [Cambridge: MIT Press, 1986]-Ed.)

(2) Loc. cit.

(3) Ibid., p. 226.

ونتيجة للرمزية الخارجية أكثر من التجربة الداخلية. ولكن على الرغم من طابعهم السّياسيّ البريء، الذي يتجلى في حالة من اللانشاط السّياسيّ الشديد، فإن الرومانسيين السياسيين قطاع اجتماعي لا غنى عنه في كلّ بنية أو عقيدة سياسية؛ لأنّهم المؤلفون الأبرع والأشد حماسة للأسطورة السّياسيّة والأيقونات السّياسيّة. وكما يلاحظ شميت، فحيث تبدأ السياسة الحقيقية، فالسياسي هو من يصنع القرارات—أما «الرومانسية السّياسيّة فتستغل بوصفها وسيلة نحو أفعال غير رومانسية»[1].

لقد نصّ شميت في كثيرٍ من المواقف على أن تاريخ القرن العشرين يكتب بأيدي المنتصرين لا المهزومين. وفي أعقاب الحرب، وجرّاء صلته الوجيزة بالنازية، فقد جُرّد من منصبه الأكاديمي، وحُظرت كتبه، وألقي لوقت قصير في السجن. وفيما بعد، وعلى الرغم من استمرار كثير من الفقهاء الألمان في الاستفادة من مؤلفاته القانونية، فإن شعبيته لم تعدْ أبداً لما كانت عليه قبل الحرب. وحتى علماء من طراز هانز مورغنتاو، ريموند آرون، وسائر مفكري «المدرسة الواقعية»، الذين تحمل أعمالهم سمات شميت بقوة، نادراً ما غامروا بالإشارة إلى كتاباته. وفي المرحلة اللاحقة من حياته، ومن عزلته الاختيارية في بليتنبورغ، شاهد شميت بيأس جهود الليبراليين والشيوعيين لتحويل السياسة إلى أخلاق. ويبدو أن محاكمات نورمبورغ قد ساهمت في تأكيد شكوكه القائلة بأنّه من الآن فصاعداً فإن «السياسة الرفيعة» ستمارس تحت شعار الأخلاق، وأنه في عصور الحرب واسعة النطاق، فسيصبح تاريخ العدو وعاداته ولغته هدفاً حتمياً للتجريم السّياسيّ:

سيصبح العداء مطلقاً جداً بحيث يتلاشى حتى أقدم تمييز مقدّس بين العدو والمجرم في نوبة من الرياء. وسيبدو الشك في حسّ المرء نفسه بالعدالة أشبه بالخيانة، وإبداء الاهتمام بحجج الخصم سينظر إليه بوصفه غدراً، ومحاولة فتح نقاش ستعدّ مساومة للاتفاق مع العدو[2].

---

(1) Ibid., p. 227.

(2) See in its entirety Carl Schmitt, Ex Captivitate Salus, Erfahrungen der Zeit 194547/ (Cologne: Greven Verlag, 1950), and especially p. 58.

ولكن شميت وجد نصيراً متحمساً وصديقاً جيداً في شخص العلامة الفرنسي جوليان فرويند، الذي يعدّ اليوم شخصية رائدة من «الحرس القديم» لليمين الجديد، ويشتهر بنحو واسع بوصفه خليفة شميت. وبالخصوص، فعلى الرغم من أن فرويند قاتل في صفوف المقاومة الفرنسية في أثناء الحرب، فقد كان يحذر قائلاً: إن على السياسة ألّا تجرّمَ إن كانت البشرية راغبة في تجنب الدمار الساحق. وفي إحدى مقالاته عن شميت، يقول فرويند: إن «سلوك كارل شميت يبدو لي أشد نبلاً من سلوك مثقفين آخرين (مثل سارتر أو ميرلو بونتي) قاموا، ما أن زال عنهم الخطر، بتقديم محاضرة أخلاقية لنا بالنيابة عن حركة التحرر... واحتقاري للتنطع الأخلاقي عديم الأساس، وغير المخاطر عند المثقفين يعود إلى تلك الأيام»[1].

قبل الحرب، كان شميت أحد علماء السياسة والفقهاء الأشد احتراماً والأوسع قراءة في أوربا، ومن ثمّ، لفترة من الزمن، فقد سقط في حالة أشبه بالخزي، ولكن بالنظر إلى جهود اليمين الجديد، ولاسيما جوليان فرويند، فلعلّ الاهتمام بشميت يمرّ بصحوة جديدة. وحقيقة أن بعض كتبه قد ترجمت مؤخراً إلى الإنجليزية قد تشير إلى انزياح جديد في الرومانسية السّياسيّة[2].

---

(1) Julien Freund, 'Die Lehre von Carl Schmitt und die Folgen', Elemente 1, 1986, pp. 21 - 23.

(2) منذ زمن كتابة هذه الأسطر، نُشرتْ كتبٌ عدّةٌ حول شميت بالإنجليزية، كما باتت معظم أعماله متوفرة بترجمة إنجليزية. - المحرر

الفصل الخامس

أوزوالد شپنغلر والتاريخ بوصفه مصيراً

في تحليـل الأسـلاف الفكريـين لليمين الجديـد، كثيراً ما يصـادف المرء اسـم أوزوالد شـپنغلر (1880-1936)، المفكر الألماني الشـهير الذي ترك أثراً ثقافياً معتبراً على المثقفين الأوروپيين المحافظين قبل الحرب العالمية الثانية، وعلى الرغم من أن شـعبيته خبت بعض الشيء بعد الحرب، فقد ظلّ شپنغلر موضوعاً معتبراً للتحليل الأكاديمي. فتشـاؤمه الثّقافيّ، الذي قد يبدو مبالغاً فيه أحياناً، جعل اسمه يتردد على شفاه آلاف المفكرين حول العالم، وقد يجادل المرء بأن ظهور اليمين الجديد لا يشـهد إلّا بتجدد الاهتمام في نبوءاته القاتمة. فرعـب التقنيـة الحديثة، وصعود الشّـموليّة في الاتحاد السـوڤيتي والنازية في ألمانيا، وهبوط قيمة الحياة البشرية، كلّها أمور قد تمنح بعض المصداقية لرؤى شـپنغلر الاسـتباقية حول الانهيار الوشـيك لأوروپا - وهي ما فصلّه في كتابه الأهم انهيار الغرب.

لقـد كتـب شـپنغلر انهيار الغـرب في أصـداء النصر الألمـاني المرتقب في الحـرب العالميـة الأولى. ولكـن حين انتهت الحـرب بحلول كارثـة في ألمانيا، فقـد دعـم ذلك شـعوره الجارف بأن أوروپـا متجهة إلى الانحطاط الوشـيك.

ففي أثناء عصر شپنغلر، كان الإيمان بالتطور البشري التصاعدي وإمكانية تكامل الإنسان فطرياً ما يزالان موضوعين مشبعين بالحماسة الدينية، لكن ما تمخضت عنه الحرب كان موجة مفاجئة من التشكك. فسرعان ما باتت الآثار المذهلة للتقنية الحديثة ينظر إليها لا بوصفها سمة من سمات الرفاهية فحسب، بل وأداة مثالية لتدمير الإنسان أيضاً. ومن دون قصد منه، وحتى من دون أن يدرك ذلك، فعبر محاولته تفسير تاريخ أوروپا بأسرها، وفّق شپنغلر في تصوير تاريخ حقبته وجيله المعذّب. فقد كان من أوائل المؤلفين الذين حاولوا رسم نمط للنمو والتفكك الثّقافيّ، وبفعل ذلك فقد كان يريد أن يمنح تحليله قيمةً حتميةً وعلميةً ما، ونتيجة لجهوده فقد كتب ‹مورفولوجيا التاريخ› – كما يوصف عمله عادة – على الرغم من أنه ربما يستحق أن يسمى ‹بيولوجيا› التاريخ. ولفظ ‹البيولوجيا› يبدو بالفعل أنسب بالنظر إلى ميل شپنغلر لرؤية الثقافات بوصفها كيانات حية عضوية، تصاب بالأمراض والأوبئة، أو تبدي بعض علامات الصحة.

في البدء يرفض شپنغلر الفكرة المجردة عن ‹الإنسانيّة› أو ‹جنس البشر›. فرؤيته الكلية للنوع البشري تلاحظ شعوباً مختلفة ومتعارضة، يمرّ كلّ منها بطور النمو أو الفناء. وهذه الفكرة عن جنس البشر، كما يقول شپنغلر: «هي إما تعبير زولوجي [من علم الحيوان] أو كلمة فارغة. ولكن فلنطرد سحر الشبح ولنكسر الدائرة السحرية، فعندئذ ستبرز فوراً ثروة مذهلة من الأشكال الواقعية – إنها ‹الحيّ› بكلّ ما له من امتلاء هائل وعمق وحركة، وهو الذي كان حتى الآن مقنّعاً بالكلمات الرنانة، وبمنهاج جاف كالغبار، وبتشكيلة من ‹المُثُل العليا› الشخصية»[1].

لم يكن شپنغلر غافلاً عن أن فكرة ‹تاريخ العالم› تستوعب تشكيلةً مذهلةً من الثقافات المتنوعة والقادرة، لكلّ منها شكله ودافعه وحياته وموته أيضاً.

---

(1) Oswald Spengler, The Decline of the West, vol. 1 (New York: Alfred A. Knopf, 1962), p. 17.

ولذا فهو يكتب أنّ «الحضارات، والشعوب، واللغات، والحقائق، والآلهة، والأصقاع، تزدهر وتهرم وتشيخ، شأنها في ذلك شأن أشجار البلوط والصنوبر والعساليج والزهر والأوراق. ولكن لا يوجد (جنس بشري) يهرم ويشيخ»[1]، فكل الثقافات تنمو في (ضياعها الرفيع) (erhabene Zwecklosigkeit)، ولا يمكن للبشر أبداً أن يعكسوا هذه العملية.

في نظر شپنغلر، تمرّ كلّ ثقافة بأطوارٍ شتى أو (فصول) تاريخية مختلفة. الأوّل هو فترة الازدهار الثّقافيّ المبكر، أو ربيع الثّقافة. ثمّ تأتي فترة النضج، التي يسميها شپنغلر بالصيف أو الخريف، ثم تأتي الفترة المنجمدة في وضع التدمير الذاتي، أو نهاية الثقافة، وهي ما يسميها شپنغلر بالحضارة. وهذا الجريان الدوري للتاريخ بلاءٌ لا محيص عنه لكلّ الثقافات، على الرغم من أن التوقيت التاريخي قد يتفاوت على اختلاف الأمم، الأصقاع، أو الأحقاب. وفي مجال السياسة وفن الحكم، فإن الدورة التاريخية الراسخة تظلّ نفسها، حيث تمرّ العملية السّياسيّة بفترة تبدأ بطور مبكر من النّمو، وتؤول في النّهاية للتّدهور. ووفقاً لذلك، فإنّ السّنوات الأخيرة من الحرب العالمية الأولى، حين كان شپنغلر ينهي عمله، شهدتْ نهاية الحكم الإقطاعي للنبلاء الملّاك في ألمانيا، واندماجها في أشكال ناشئة من حكم الملأ plutocracy النيابي – الذي سرعان ما يتبعه (حكم الهمج mobocracy) ثمّ القيصرية.

كان شپنغلر على قناعة بأنّ مستقبل كلّ حضارة يمكن توقعه بشكل جيد، ما دامت البيانات التاريخية المضبوطة متوفرة. فمثلما يوجد أمد حياة محدد لبيولوجيا البشر، يختم في النهاية بالموت العضوي، فبنحو مماثل تمتلك كلّ ثقافة (بياناتها) المتقدمة في العمر دوماً، التي لا تدوم في العادة أكثر من ألف سنة – وهي المرحلة التي تفصل بين ربيع الثقافة ونقيضه التاريخي الحتمي: أي (الشتاء) أو الحضارة. واختيار ألف سنة بوصفها فترة تسبق تدهور الثقافة أمر يتوافق مع يقين شپنغلر بأنه بعد تلك الفترة، سيكون على

(1) Ibid., vol. 1, p. 21.

كلّ مجتمع مواجهة دماره الذاتي الوشيك. وبالمثل، فبعد سقوط روما، بدأ انبعاث الثقافة الأوروبية في القرن التاسع مع السّلالة الكارولنجية. وبعد عملية مضنية من النّمو وإثبات الذات والنّضج، مضت في أثنائها ألف سنة، فإن حياة أوروبا في القرن العشرين تتجه إلى نهايتها التاريخية الحتمية. لكن شپنغلر لا يفسر لنا كيف تولد الثّقافة، وما الذي يديم حياتها. فهذا أمر يظلّ في نظره سراً يعجز عنه الإدراك البشري.

كما ينظر شپنغلر وخلفاؤه المعاصرون ضمن اليمين الجديد إلى الأمر، فقد حولتْ الثّقافة الأوروبيّة نفسها اليوم إلى حضارة بات يتهددها شكل متقدم من التّدهور الاجتماعي والأخلاقيّ والسّياسيّ. فبعد الثورة الصناعية، خرجت أوروبا من مرحلة الثقافة، وهي تعيش اليوم شتاء عمرها بأقسى شكل ممكن. لقد ظهرت أشكال جديدة من الحياة السّياسيّة في أوروبا، تمتاز بأيديولوجيا الاقتصادية وحكم الملأ الأثرياء، وقد اختزلت كلّ قطاعات الحياة الاجتماعية في تبادل اقتصادي ضخم. وحيث لا يمكن لأي شخص أن يشعر بالرضا التام، والكل يتوقون للمزيد، فمن المفهوم أن جموع الناس ستبحث عن تغيير في مجتمعاتها القائمة، وسيترجم هذا الشّبق نحو «التّغيير» إلى تدهور مطرد في حسّ المسؤولية العامة، يتبعه الاقتلاع والفوضى الاجتماعية، التي ستقود في النهاية حتماً إلى الحكم القيصري أو إلى الشّمولية. وأخيراً، فقبل أن تصل «النّظم العضليّة» إلى أوج سلطانها، فسوف تعاني الدّيمقراطيات من مخاضات أخلاقية واجتماعية، فضائح سياسية، وفساد هائل في كلّ أصعدة المجتمع. وكما يقول شپنغلر: «تصبح الدّيمقراطيّة عبر المال ناحرة لذاتها، بعدما تمكن المال من تدمير الفكر»[1]، وإضافة إلى ذلك، كما يلاحظ، سيسهل الانتقال من الدّيمقراطيّة إلى حكم الهمج حين يستبدل حكم القلة بحكم الكثرة:

ولكن الاشياء نفسها تتواتر، وتتكرر بوصفها النتيجة الضرورية لليبرالية الأوروبية الاميركية - بوصفها النتيجة «لاستبداد الحرية ضد الطغيان»،

(1) Ibid., vol. 2, p. 464.

كما وصفها روبسپير. فالصمت العظيم حلّ الآن محل الخازوق وكومات الحطب. ودكتاتورية زعماء الحزب تسند ذاتها بدكتاتورية الصحافة، والمتنافسون يجدّون بوسائل المال كي يفصلوا القراء - لا بل الشعوب قاطبة - عن الرأي المعادي لهم، وأن يدفعوا إلى ميادين تدريبهم العقلاني الخاص. وكل ما يتعلمه هؤلاء من هذا التدريب هو ما قدر على أنه من المتوجب أن يتعلموه - فهناك إرادة أعلى تجمع أهم أجزاء الصورة معاً، صورة عالمهم. وان لم تعدْ هناك من حاجة، كما كانت بالنسبة إلى الأمراء الباروكيين، تستدعي فرض كفالة الخدمة العسكرية على الرعايا - فيكفي أن يسوط المرء نفوسهم بالمقالات والبرقيات والصور (نورثكلف!)(1)، وعندئذ سيصخبون ويضجون مطالبين بالسلاح، ويرغمون زعماءهم على اصطدامات أراد هؤلاء لهم أن يرغموهم عليها.[2]

لا يمكن العثور على دواء ملطف لهذه العملية الحتمية للتّدهور الاجتماعي. فقد باتت أوروبا شائخة عاجزة عن القتال، وقد استنفد مخزونها السّياسيّ والثّقافيّ. وبذلك فهي مضطرة إلى التنازل عن تفوقها الثّقافيّ لأمم وأعراق أشد وحشية وبدائية، هي أقل عرضة للسّلمية والنّدم المازوخي. وهكذا فقد حسمت نهاية أوروبا، ومعها تبدأ ثقافة جديدة، أمة جديدة، ودورة تاريخية جديدة. لقد فقد الإنسان الأوروبي شعوره بالنسبية التاريخية، لكنه مع ذلك يظن بسذاجة أن 'حقائقه القاطعة' و 'ثوابته الأبدية' ستظل صالحة وخالدة للأبد ولكلّ شعوب العالم. وإن كان الأوروبي الحديث يرغب في معرفة الطبيعة المؤقتة لموقعه التاريخي، كما يكمل شپنغلر، فعليه أن يبدأ أخيراً بالتفكير أبعد من 'منظور الضفدع Froschperspektiv'، ويكون مواقف مختلفة تجاه قناعات ومبادئ سياسية مختلفة. فما علاقة پارسيفال أو

---

(1) كان ألفريد هارمزورث، فيكونت نورثكلف (1865-1922)، عملاقا في عالم الصحافة والنشر البريطاني، ومالكا لصحيفتي الديلي ميرور والديلي ميل، اللتين استطاع من خلالهما بسط نفوذ واسع على الرأي العام البريطاني منذ مطلع القرن وحتى نشوب الحرب العالمية الأولى. - المترجم

(2) *Ibid., vol. 2, p. 463.*

بروميثيوس بالمواطن الياباني العادي، يتساءل شپنغلر؟ وما أهمية سوفوكليس بالنسبة إلى الهندي؟ «وعند الإنسانين الحديثين من صيني وعربي، بما لهما من تركيبين ذهنيين مختلفين اختلافاً تاماً، ليس للفلسفة ابتداءً من بيكون إلى كانط سوى قيمة حبّ الاستطلاع»[1].

كان شپنغلر أوّل من لاحظ تعددية التواريخ وتوزيعها غير المتكافئ في الزمان والمكان. وقد لاحظ معاصره هاينريش شولز، وهو شپنغلريّ أيضاً، في تعليقه على عمل شپنغلر أنه حين لا ينظر إلى التاريخ بوصفه ظاهرة موحدة، بل على أنه يتجلى في أحداث متعددة المركز، فلا يمكن من ثم عدّه خطأً مستمراً، بل يجب أن يفكك إلى أحداث دورية قائمة بذاتها ومستقلة بوضوح، يتحدد عددها بعدد المراكز التي تتكتل حولها الحياة في أنماط أولية خلاقة[2]، وبناء على ملاحظات شپنغلر، فإن اليمين الجديد يقول أيضاً بأنّه حان الآن دور أوروپا كي تعيش في بؤرة التدهور الأخلاقي والاجتماعي والسّياسيّ. ومن ثمّ فسيكون من الخاطئ أن نتصور، كما يفعل كثير من المؤلفين اللّيبراليين والاشتراكيين، أن ‹الغرب› أو أوروپا ستستمر في كونها نقطة مقارنة لدى الأمم غير الأوروپية:

> **إن التاريخ ليس محض تطور غير متقطع، وفي نتيجته النهائية غير متوقع، لحياة الإنسان الأوروپي؛ بل إنه سجل مسيرة لكثير من الثقافات التي لا تشترك في شيء سوى الاسم - لأن لكلّ منها مصيره وحياته ومماته الخاص**[3].

ولكن شپنغلر يتساءل: كيف لنا أن نميز بين الثّقافة ونقيضها، أي الحضارة؟ ويجيب قائلاً: إن الحضارة هي إنتروبيا الثّقافة؛ فهي مسار الحياة

---

(1) Ibid., vol. 1, p. 23.

(2) لقراءة المناقشة الكاملة راجع مراجعة كتاب شپنغلر:

Heinrich Scholz, Zum 'Untergang des Abendlandes' (Berlin: Verlag von Reuther und Reichard, 1920), p. 10.

(3) Ibid., p. 11.

الذي تستنفد عبره كلّ الطاقة المنتجة؛ وهي الثّقافة حين تعتاش على ماضيها. يمكن للمرء أن يصف الحضارة بأنها ابنة شرعية وعقيمة للثقافة. فالحضارة هي نتاج الفكر، ذلك الفكر المعقلن كلياً (durch-rationalisierter). الحضارة تعني الاقتلاع، وهذا الاقتلاع يتخذ شكله النهائي في المدينة الكبرى megalopolis. قوة الشعب ضد النزعة الكتلية، والإبداع ضد الانحطاط، والبراعة ضد العقلانية - هذه بعض الأمارات الواضحة التي تفرق بين الثقافة والحضارة:

الثقافة والحضارة - الجسد الحيّ لروحٍ ما وموميآؤه. وبالنسبة إلى الوجود الغربيّ فقد تقع النقطة الفاصلة قرب عام 1800 - فعلى جهة منه نجد حياة الأرياف بكل ملئها وثقتها بذاتها، التي يشكلها التطور من الداخل، وهو تطور متصل لا ينقطع من الطفولية القوطية إلى غوته ونابليون؛ وعلى جهة أخرى نشهد الحياة الخريفية الاصطناعية عديمة الجذور في مدننا الكبار، في ظل أشكال صاغها العقل. الثقافة والحضارة - الكائن الحي المولود من أرضنا الأم، والآلية التي تنتج عن نسيج متصلب[1].

لكن بناء شپنغلر للتاريخ يفصح أيضاً عن بعض التناقضات؛ فعلى الرغم من تأكيداته على أن القرن التاسع عشر كان عصر تدهور اجتماعي متقدم، فقد خُلقت عبره في كلّ مجالات الحياة أعمال عظيمة كان شپنغلر نفسه سيصفها بأنها تذكّر بالإنجازات الكلاسيكية. وفي نظر شولز، فإن تأكيدات شپنغلر عن الفقدان بلا رجعة للثقافة اليونانية القديمة لا تبدو مقنعة في ضوء الاهتمام المستمر بالروح اليونا-رومانية، وبغض النظر عن كون المدينة polis الهلينية باتت شيئاً من الماضي. ويقول شولز بأنه على الرغم من الفجوة التاريخية، فإن مفكرين مثل سقراط وأفلاطون يظلون جزءاً من الإرث الثّقافيّ القديم، تماماً كما كانوا في فصل صيف الثقافة الغربية، ولاسيما في القرن السابع عشر.

(1) The Decline of the West, vol. 1, p. 353.

لعلّ الغموض الأكبر الذي يكتنف تفسير شپنغلر للتاريخ يكمن في تشاؤمه الصارم، ولاسيما حين يناقش التّدهور المحتوم للثّقافة الأوربية. ففي مقاله المعروف «التّشاؤم»، الذي كتبه بوصفه تفنيداً لنقاده، يقول شپنغلر: إن على الإنسان أن يذعن لمصيره التاريخي. كما يضيف «إن الأمر الأوّل الذي يواجه الإنسان بوصفه مصيره هو مكان وزمان ولادته. وهذه حقيقة لا مفر منها؛ لا قدر من التفكير يمكن أن يستوعب أصلها أو يتجنبها. لكنها الحقيقة الأشد قطعية على الإطلاق. فكلّ إنسان يولد في شعب ما، دين ما، طبقة ما، عصر ما، وثقافة ما»[1].

إن المرء مقيّد جداً ببيئته التاريخية، يكتب شپنغلر، إلى حد أن كلّ محاولاته لتغيير مصيره ميؤوس منها. وعلى العكس من كلّ تلك النّظريات الوردية، وكلّ التّفلسف اللّيبراليّ والاشتراكيّ عن ‹المستقبل المجيد›، وواجبات الإنسان وجوهر الأخلاق - فإن تخمين المستقبل هراء محض. ولا يرى شپنغلر أيّ سبيل آخر للخلاص سوى عدّ نفسه متشائماً أصولياً وصارماً فيما يخص ‹أهداف الإنسان›:

كما أرى الأمر، فالإنسانية كيان زولوجي. لا أرى أي طريق أو هدف للإنسانية، إلا في عقول مروجي التقدم الغربيين كما يبدو. ففي هذه الكتلة البشرية المجردة، لا يمكنني أن أميز ‹روحاً› أو ما شابه، ولا أن أتحدث عن وحدة في الجهود، الشعور، أو الفهم[2].

ولكن من بعد تبنيه لفكرة اللاحتمية التاريخية، فإن شپنغلر يشوش عقل قارئه بتنويه فاوستي صرف: «كلا، لست متشائماً. التشاؤم يعني عدم رؤية أي مهام أخرى. أما أنا فأرى مهاماً كثيرة لم تنجز أخشى أننا لا نملك الوقت أو الرجال الكافين للتصدي لها»[3]، هذه الكلمات لا تبدو منسجمة مع أنماط

---

(1) Oswald Spengler, 'Pessimism?', in Selected Essays (Chicago: Regnery, 1967), p. 143.
(2) Ibid., p. 147.
(3) Ibid., p. 148.

التشاؤم التاريخي التي فصّلها من قبل بحماسة شديدة، ولاسيما في أعماله المتأخرة بشكل أكبر: حيث ينادي باستخدام القوة وصلابة المحارب من أجل الحيلولة من دون انهيار أوربا؛ ولذا فقد يسهل على المرء استنتاج أن شپنغلر يمجد براعة مبدأ التشاؤم التاريخي، أو «التشاؤم الهادف Zweckpessimismus»، ما دام ينسجم مع خطة التدهور الحتمي للمجتمع الأوربي؛ لكنه ما أن يدرك أن هناك ثغرات ثقافية وسياسية متاحة لغرض التجدد الأخلاقي والاجتماعي الأوربي، فإنه يسارع مجدداً إلى امتداح سياسة القوة[1].

كثيراً ما توجد صفات مماثلة لدى كثيرٍ من الرومانسيين والمفكرين الاجتماعيين الألمان، وأبرزهم نيتشه وتريتشكه، وإلى حد كبير لدى مؤلفي اليمين الجديد أنفسهم. قد يتساءل المرء بعد كلّ ذلك: لماذا ينبغي لأي أحد أن يقلق على مصير أوربا إن كان هذا المصير محتوماً سلفاً، وإن كان النّرد قد رُمي فعلاً، وبدت كلّ الجهود السّياسيّة والثقافية مثاراً لليأس؟ وإضافة لذلك، ففي محاولة لجبر ما لا ينجبر، وعبر المناداة بالعقلية الفاوستية وإرادة القوة، يبدو أن شپنغلر يحاكي تفاؤل الاشتراكيين، بدلاً من أولئك الذين أذعنوا لوقوع الكارثة الاجتماعية الوشيكة، وهذا الغموض كثيراً ما يهيمن على أعمال مؤلفي اليمين الجديد الذين، على الرغم من إيمانهم بتصور دوري للتاريخ، فإنهم - ومعهم شپنغلر، يأسفون لأن على كلّ دورة تاريخية أن تقطع مسارها المقدر، وتتخلى من ثم عن قوّتها لدورة أخرى. باختصار، يمكن للمرء من جهة أن يلاحظ التشاؤم الثّقافيّ Kulturpessimismus والاستسلام للتدهور المحتوم لأوربا، ومن جهة أخرى أن يشهد تمجيد إرادة القوة الفاوستية.

هذه الأفكار تشكل الجزء الجوهري من تصور اليمين الجديد للتاريخ،

---

(1) وذلك بأبرز نحو في مقالة 'Is World Peace Possible?', Selected Essays, p. 205: «السلام رغبة، أما الحرية فواقع؛ والتاريخ لم يُصغْ أبداً للرغبات والمثل البشرية. فالحياة صراع يتضمن النباتات والحيوانات والبشر. وهي صراع بين الأفراد، الطبقات الاجتماعية، الشعوب، والأمم، ويمكن أن يتخذ شكل التنافس الاقتصادي، الاجتماعي، السّياسيّ، وكذلك العسكري».

ولكن مهما بدا المجتمع الحديث حالكاً ومتهالكاً، ومهما تكن نتيجة الصراع، ومهما تبد أوروبا مهددة، فإن اليمين الجديد ما يزال مُصراً على أن الموت من أجل أوروبا كمحارب نبيل ما يزال أمراً مستحقاً. وعندما يقتبس دو بنوا من ألكسندر زينوفييف في مقدمة أحد كتبه قوله: «إن المتفائل التاريخي لا يعوّل على أيّ شيء أو أيّ شخص»، فإنه يقصد أساساً أن على المرء أن يقدّم حياته من أجل أوروبا، حتى وإن بدت المعركة خاسرة سلفاً.

الفصل السادس

ڤيلفريدو پاريتو والدّاء السّياسيّ

قلّما ترك مفكرون تأثيراً ملازماً وشاملاً في اليمين الجديد الأوربي كما فعل عالم الاقتصاد والاجتماع السّياسيّ الفرنسيّ-الإيطاليّ-السّويسريّ ڤيلفريدو پاريتو (1848-1923). ففي بداية القرن العشرين، كان پاريتو مفكراً سياسياً مؤثراً ومعتبراً، على الرغم من أن شعبيته قد انحدرت بسرعة في أعقاب الحرب العالمية الثانية. ولا شك أن التجربة الفاشيّة في أوروپا، التي أفرطت في استغلال إرث پاريتو الفكري، قد ساهمت في سقوطه اللاحق إلى حضيض الامتهان.

لا يتوافق علم الاجتماع السّياسيّ عند پاريتو مع الرؤية اللّيبراليّة أو الاشتراكيّة الحديثة للعالم، فهي رؤية كان پاريتو أحد أشد نقاديها. ففي طيّات أعماله، محّص پاريتو بدقة تلك الطاقة والقوة الدافعة التي تكمن خلف الأفكار والعقائد السّياسيّة. وقد توصل من ثم إلى استنتاج أن الأفكار والعقائد كثيراً ما تشيع خصائص باثولوجية بغض النظر عن فائدتها وصلاحيتها الظاهرية، وقد وصل بعض تلامذة پاريتو المعاصرين، مثل غيوم فاي، حد عقد مقارنة لصيقة بين پاريتو وفرويد، ملاحظين أنه في حين حاول فرويد الكشف عن السلوك الباثولوجي لدى الأفراد العاديين في الظاهر،

فقد حاول باريتو الكشف عن الشّذوذات الاجتماعية السّياسيّة التي تكمن متنكرة في الأيديولوجيات والعقائد السّياسيّة الأشد احتراماً[1].

في العموم، كما يقول باريتو، فكلّ حكومة تحاول الحفاظ على مؤسساتها السّياسيّة وانسجامها الداخلي عبر التبرير البَعْدي a posteriori لسلوكها السّياسيّ؛ وهو سلوك يتضارب بحدّة مع أهدافها السّياسيّة القَبْلية a priori. وهذا يعني عملياً أن الحكومات تميل إلى ‹تطهير› سلوكها غير اللائق، بل والإجرامي أحياناً، ببساطة عبر توظيف شعارات نافعة لها مثل ‹الدّيمقراطيّة›، ‹الضّرورة الدّيمقراطيّة›، و ‹الكفاح لأجل السلام›. ولكن سيكون من الخاطىء أن نعدّ تصرفاً غير لائق كهذا نتيجة حصرية للتآمر الحكومي بين بعض السياسيين الفاسدين الذين يتعمدون تضليل الجموع. فالأغلبية من السياسيين، وكذلك عامة الناس، يميلون لرؤية أي ظاهرة اجتماعية كما لو كانت معكوسة في مرآة محدبة. وبذلك فإنهم لا يخمنون قيمة الظاهرة أو موضوعيتها إلا بعد أن يشوهوا واقعها الموضوعي أولاً.

وهكذا فإن أي ظاهرة اجتماعية بعينها، ولتكن أحداث شغب، انقلاباً، أو هجوماً إرهابياً، كثيراً ما تدرك عبر موشور قناعات المرء، مما يقود عادة إلى آراء تعتمد على القوة أو الضعف النسبي لتلك القناعات. ومن الخطأ الجسيم للغاية، في نظر باريتو، أن نفترض أن زعيم نظام قمعي ما كاذب أو فاسد دوماً؛ لأن رعاياه (أو ناخبيه) يشعرون بأنهم مخدوعون أو مضطهدون فحسب. بل الأرجح أن زعيماً كهذا يقع ضحية لأوهام ذاتية، يعدّها بكلّ صدق ‹علميةً› وحقيقية، ويتمنى أن يشاركها مع رعيته (أو ناخبيه). ولإيضاح قوة إيهام الذات، يشير باريتو إلى مثال المثقفين الاشتراكيين ملاحظاً أن «كثيراً من الناس ليسوا اشتراكيين؛ لأن حجج الاشتراكيّة قد أقنعتهم. بل على العكس، فإنهم يسلّمون بتلك الحجج لأنهم اشتراكيون [بالفعل]»[2].

(1) Guillaume Faye, 'Pareto "doxanalyste",' Nouvelle École, no. 36, Summer 1981, pp. 73- 80.

(2) Vilfredo Pareto, Les systèmes socialistes (Paris: Marcel Giard, 1926), vol. 1, p. 12.

في مقالة حول تحليل العقائد doxanalysis عند باريتو[1]، يلاحظ غيوم فاي أن الأمر الشائن في نظر الليبراليين والاشتراكيين هو ميل باريتو لمقارنة الأيديولوجيات الحديثة بضروب العُصاب neuroses، وبتجليات كامنة للصّور الزّائفة والعواطف الباطلة - ولاسيما حين تقدم هذه الأيديولوجيات (مثل: الاشتراكية، اللّيبراليّة، والمسيحية) جوانب عقلانية و «علمية». وفق نظرية فرويد، تُفصِحُ العقدُ عن نفسها بصيغة أفكار وسواسية، عصاب، وهوس اضطهاد. ووفق نظرية باريتو، تُفصح «العقد الأيديولوجية» عن نفسها في مشتقات أيديولوجية غامضة تستوحي «الضرورة التاريخية»، الحقائق «البيّنة»، أو الحتمية الاقتصادية والتاريخية[2].

عند باريتو، ما من نظام عقائدي أو أيديولوجي يملك حصانة تامة من التأثير المَرَضي، على الرغم من أنه بمرور الزمن لابدّ أن يمرّ بعملية نزع الأسطورة demythologization. وستكون النتيجة النهائية هي تهافت المعتقد أو الأيديولوجيا، وكذلك تهافت النخبة التي وضعت هذه المعتقدات أو الأيديولوجيات موضع التطبيق.

ككثير من المحافظين الأوربيين قبل الحرب، كان باريتو مزدرياً للخرافة اللّيبراليّة والاشتراكية القائلة: إن النمو الاقتصادي الثابت هو ما يخلق السلم والرفاهة الاجتماعي. ففي نظره، كما عند أوزوالد شپنغلر وكارل شميت، مهما يبدو معتقد أو أيديولوجيا ما راقياً، فمن المؤكد أنه في النهاية سيتدهور. وليس من المفاجئ أن محاولات باريتو للتنديد بوهم التقدم البشري، وكذلك «للكشف» عن حقيقة الاشتراكيّة واللّيبراليّة أيضاً، قد دفعت كثيراً من المنظرين المعاصرين للتباعد عن أفكاره.

يقول باريتو إن النظريات السّياسيّة نادراً ما تكون جذابة على أساس طابعها التجريبي أو العلمي المفترض - على الرغم من أنها كلها تدّعي

(1) تحليل العقائد doxanalysis، المشتق من الكلمة اليونانية doxa (رأي)، هو التقنية التي تفصل المكونات العاطفية عن الأجزاء العقلانية في نظام عقائدي ما.

(2) Guillaume Faye, ibid.

بالطبـع أنها علمية وتجريبية – ولكن في الأسـاس لأنها تفـترض قوة عاطفية هائلة على الجموع. ففي الأيام الأخيرة للإمبراطورية الرومانية مثلاً، استطاع دين مغمور من الجليل أن يحشّد في وقت قصير جموعاً من المغفلين المستعدين لمواجهـة الموت والتّعذيب ولتعذيب الآخرين ما أن اسـتولى دينهم على زمام الأمور. أما في ‹عصر العقل›، فإنّ ‹الدّين› المهيمن على المتعلمين كان العقلانية والإيـمان بالتقـدم البشري غـير المحدود. ومن ثـمّ جـاءت الأيديولوجيات ‹البيّنة› للّيبراليّة والماركسية ‹العلمية› والإيمان بالمساواة البشرية.

وبحسـب باريتـو، فاعتماداً عـلى كلّ حقبـة تاريخية، تميل العُقد النّفسـية لولادة مشتقات أيديولوجية مختلفة – على الرغم من أن جوهرها اللاعقلاني لـن يمسّـه أي تغيـير. فحيـث إن النـاس سـيظلّون بحاجة إلى تجـاوز الواقع والهـروب المتكـرر منه إلى عالم الوهـم والخيال، فمن الطبيعـي أن يلجأوا إلى رمـوز دينيـة وأيديولوجيـة، مهما بدت لهم تلك الرموز شـاذة فيـما بعد. وفي تحليله لهذه الظاهرة، يسـتعين باريتو بمثال ‹المؤمنين الصادقين› الماركسـيين، ويلاحـظ «أن هـذا هو الإطار العقلي الحالي لدى بعض الماركسـيين المتعلمين والأذكيـاء حـول نظريـة القيمة. وهـم مخطئون مـن وجهة نظـر منطقية، أما مـن وجهة نظر عمليـة ونفعية تجاه قضيتهـم، فهم محقون عـلى الأرجح»[1]، وللأسف، يكمل باريتو، فإن هؤلاء المؤمنين الصادقين الذين يهتفون بالتغيير لا يعرفون سوى ما يدمرونه وكيف يدمرونه، لكنهم مليئ بالأوهام عمّا يجب أن يحل محله، «وإن استطاعوا تخيل ذلك، فسيصيب عدداً كبيراً منهم الرعبُ والذّهولُ»[2].

إن المكونات الباثولوجية للأيديولوجيا قاهرة جداً لدرجة أنها يمكن أن تطمس العقل والشـعور بالواقع تمامـاً، كما أنها لا يرجح أن تختفي حتى حين تتخذ ‹غطاء› آخر بهيأة أسـطورة أشـد احتراماً أو أيديولوجيا ‹بيّنة›. وفي نظر باريتو، فهذه عملية تاريخية مقلقة لا نملك لها أي نهاية منظورة:

(1) Vilfredo Pareto, op. cit., vol. 1, p. 310.
(2) Ibid., vol. 1, p. 317.

في الأساس، فإن الفسيولوجيا وكذلك الباثولوجيا الاجتماعية لا يزالان في طفولتهما. ولو شئنا أن نقارنهما بفسيولوجيا الإنسان وباثولوجياته، فليس علينا أن نعود إلى أبقراط فقط بل إلى أبعد منه بكثير. أما الحكومات فتتصرف مثل طبيب جاهل، يلتقط أدوية عشوائية في صيدلية ثم يقدمها للمريض[1].

إذن ما الذي يتبقى من التقدم اللّيبراليّ والاشتراكيّ المزعوم، يتساءل باريتو؟ لا شيء تقريباً؛ نظراً لأن التاريخ سيظلّ دورة أبدية كونية دائمة، بغالبيها ومغلوبيها، وأبطالها وجلاديها الذين يتبادلون الأدوار، إذ يئنون ويشتكون حين يكونون في موقع ضعف، ويظلمون الأضعف منهم حين يكونون في موقع قوة. فعند باريتو، لا يفهم الناس غير لغة الخوف، ويضيف بتهكمه المعتاد: «هناك بعض الناس الذين يتخيلون أن بوسعهم تجريد العدو من سلاحه عبر الإطراء المتلطف، لكنهم مخطئون. فالعالم كان وما يزال ملكا للأقوى، وسيظل كذلك لأعوام لا تحصى. فالرجال لا يحترمون إلا من يفرض احترامه عليهم. وكل من يصبح حملاً سيجد الذئب الذي يأكله»[2].

في نظر باريتو، فإن الأمم والإمبراطوريات والدول لا تموت جرّاء الفتوحات الخارجية بل بالانتحار حصراً. فحين تصبح أي أمة، حزب، طبقة أو عرق شديدة التفكك أو الفساد - وهو ما يبدو أنه بلاء يحلّ بكلّ جماعة - فإن أمة، حزباً، طبقة أو عرقاً آخر أقوى سيظهر إلى السطح ويكسب الجموع، بغض النظر عن منفعة أو صلاحية اللاهوت أو الأيديولوجيا السّياسيّة الجديدة:

إن السمة التي تصاحب معظم الوقت تداعي أرستقراطية ما هي انتشار المشاعر الإنسانية و ‹البكائيات› المرهفة التي تجعلها عاجزة عن الدفاع عن مواقفها. ينبغي علينا ألا نخلط بين العنف والقوة، فالعنف عادة ما يرافق الضعف. يمكننا أن نشاهد أفراداً وطبقات، ما أن تفقد القوة اللازمة لبقائها

---

(1) Ibid., vol. 1, p. 320.

(2) Vilfredo Pareto, 'Danger of Socialism', in Placido Bucolo (ed.), The Other Pareto (New York: St. Martin's Press, 1980), p. 125.

في السلطة، فإنها تصبح أشد وأشد بشاعة عبر اللجوء إلى العنف الأعمى. أما الرجل القوي فلا يضرب إلا حين يكون الأمر ضرورياً - وعندئذ لن يوقفه شيء. كان تراجان قوياً وليس بعنيف؛ أما كاليغولا فكان عنيفاً وليس بالقوي[1].

سيلتجئ الضعفاء والمسحوقون دوماً إلى حسّ العدالة لدى من يحكمونهم، ولكن ما أن يمسكوا هم بزمام السلطة حتى يبلغوا ما بلغه حكامهم السابقون من الاضطهاد. كما أنه لو أبدت أمة ما بعض الأمارات على إفراط في الإنسانية، الإحسان، أو المساواة، فإنه عرض يقيني لإصابتها بداء قاتل، وسرعان ما سيظهر فاعل سياسي آخر يملك ما يكفي من الرجولة والقوة لإقناع الجموع بأن الحياة ممكنة بالقدر نفسه في ظل صنف آخر من «العدالة»:

أعرف أن أحدهم سيردّ عليّ بأن المسيحيين أيضاً نادوا بالحرية حين كانوا مضطهدين، لكنهم ما أن وصلوا إلى السلطة فقد أذاقوا الوثنيين طعم الاضطهاد، واليوم ينادي الاشتراكيون المخلصون بالحرية؛ لأنهم يتعرضون للاضطهاد، ولكنهم لو وصلوا إلى السلطة غداً، فهل سيذيقوننا إياه...؟ يكمن الأمل في صندوق باندورا وحده، ولا نملك غير التسرية عن أنفسنا بالفرضيات؛ لأن الواقع كالح جداً[2].

ترى أي أسلحة تملك الدّيمقراطيّة اللّيبراليّة - وهي المخدوعة بأحلام العدل والمساواة والحرية - في متناولها ضد الجموع «المسحوقة» حول العالم؟ يلاحظ اليمين الجديد أن الشعور بالذنب عند الأوروبيين تجاه الأفارقة والآسيويين وسائر الشعوب المسحوقة قد أصاب صناع القرار الأوروبيين بالشلل، تاركاً إياهم وأوروبا بلا دفاع في وجه فاتحي الغد. ذلك أنه لو كان الأفارقة أو الآسيويون في المستوى التقني نفسه الذي وصل إليه الأوروبيون، فأي مصير كانوا سيدخرونه لهم؟ هذا أمر يرغب باريتو بحق في التفكر فيه:

---

(1) Vilfredo Pareto, Les systèmes, vol. 1, pp. 37 - 38.
(2) Vilfredo Pareto, 'Danger of Socialism', p. 127.

كلّ الشعوب التي يرعبها منظر الدم إلى حدٍّ عدم معرفة كيف تدافع عن نفسها، ستصبح عاجلاً أم آجلاً فريسة لشعب محارب ما. ربما لا يوجد قدم مربع من الأرض لم يفتح بالسيف، أو لم يدافع أهله وسكانه عن أنفسهم بالقوة. ولو كان الزنج أقوى من الأوربيين، لكان الزنج هم من يقسم أوربا اليوم وليس الأوربيون هم من يقسم أفريقيا. إن «الحق» المزعوم الذي نسبه الناس لأنفسهم بفضل لقب «المتحضرين» في غزو شعوب أخرى اعتادوا عدّها «غير متحضرة» أمر هزلي للغاية. فهذا الحق لا يعني شيئاً سوى القوة. فما دام الأوربيون أقوى من الصينيين فسيفرضون عليهم آراءهم، ولكن لو بات الصينيون أقوى من الأوربيين فستنقلب الأدوار...[1].

للقوة الدور الأبرز دوماً، ومن يفترضون أن دعواتهم المخلصة للعدالة والأخوة ستلقى آذاناً صاغية لدى من كانوا مستعبدين من قبل فهم مخطئون بشدة. فالمنتصرون الجدد عموماً يعلّمون حكامهم السابقين أن علامات الضعف تؤدي دوماً إلى عقوبات متزايدة طردياً، فالافتقار للعزم في ساعة الحسم، والتسليم الطوعي أمام الساحة المرتقبة للفاتحين الجدد، هما من سمات الأفراد المنحطين، وكما يكتب پاريتو، فمن الأفضل للمجتمع أن يختفي أمثالهم بأسرع ما يمكن[2]، ولكن لو أطيح بالنخبة القديمة، وجاءت نخبة جديدة «إنسانية» إلى السلطة، فإن الأفكار الغالية عن العدالة والمساواة ستبدو مجدداً بعيدة المنال وغير متاحة كما كانت فيما مضى. ومن الممكن - كما يقول پاريتو - أن تكون النخبة الجديدة أسوأ وأشد قمعاً من تلك السابقة، ولاسيما حين لا يتردد «محسّنو العالم Weltverbesserer» الجدد - كما يسميهم شپنغلر - في الاستعانة بأشد الألاعيب اللفظية ضحالة من أجل تبرير اضطهاداتهم.

يلاحظ اليمين الجديد أنه على الرغم من نقائصه وعيوبه وصمته تجاه مسألة أنظمة القيم، فإن پاريتو يتحدى بقوة كلّ مسلّمات الإنسانية المساواتية

---

(1) Vilfredo Pareto, Les systèmes, pp. 38 - 39.

(2) Ibid., especially on p. 67.

والإيمان بالديمقراطية، التي لا يرى فيها مجرد يوتوبيات، بل أخطاء وأكاذيب تروّج لها مصالح كامنة. وعلى الرغم من أن باريتو يشقّ صدر كلّ أيديولوجيا ليكشف عن طابع باثولوجي معين، فإنه يقر أيضاً بأن الأفكار والمعتقدات أمور ضرورية كعامل موحد ومنشط في كلّ مجتمع، وحين يشدد مثلاً على عبثية عقيدة ما، فإنه لا يدّعي أبداً أن العقيدة أو الأيديولوجيا لابدّ أن تكون مضرة بالمجتمع، بل لعلّها مفيدة جداً له في الواقع. وفي المقابل، فإنه حين يؤكد على المنفعة في عقيدة ما، لا يقتضي منه ذلك وجوب كونها محقة تجريبياً. أما في مسائل القيم فإن باريتو يلتزم الصمت، فثنائية (خير × شر) تعدّ في نظره سخيفة وغير لائقة لدراسة الظواهر الاجتماعية.

يصور اليمين الجديد منهج باريتو بوصفه منتمياً إلى تراث تعددية الآلهة فكرياً. فإلى جانب هوبز، مكيافيلي، ماكس فيبر، وكارل شميت، يرفض باريتو الاعتقاد الحديث الرائج بالتقدم الاقتصادي والتطور البشري. كما يعارض أشكال الاختزال كافة في دراسة الظواهر الاجتماعية، محتجاً بأن العالم يتضمن كثيراً من الحقائق وكثيراً من القيم، يعدّ كلّ منها (حقاً) ضمن قيود حقبة تاريخية معينة ولشعب معين. ويلاحظ اليمين الجديد أنه «بهذا المعنى، فإن علم الاجتماع عند باريتو، تماماً مثل علم الإناسة عند غيلن Gehlen، أو علم السياسة عند كارل شميت، أو علم النفس عند كارل يونغ، لا يزودنا بالمواقف بل بالمنهج والتصورات المساهمة في تكوين تصور عالمي للظاهرة البشرية»[1]، وإضافة إلى ذلك، فإن نسبوية باريتو فيما يخص معنى (الحقائق) السّياسيّة تمكّنه من تبديد الضباب عن واقع تلك العقائد والأيديولوجيات التي تعدّ نفسها (موضوعية). وكما يكتب غيوم فاي، فإن باريتو ينكر وجود أيّ شكل من الموضوعية في الأيديولوجيات الحديثة المسيطرة (أي الاشتراكيّة والليبرالية)، بل ينظر إليهما معاً بوصفهما (غطاءً) لنخب حاكمة بعينها. ويضيف فاي أن «تحليل العقائد عند باريتو قد ارتكب خطيئة في فضحه للأيديولوجيا السّياسيّة الحديثة، ولاسيما تلك التي قدّمت

(1) Nouvelle École, no. 36, Summer 1981, editorial, p. 12.

نفسها – كالماركسية – بوصفها موضوعية وغير غامضة»[1].

فنظريـة باريتو عن الأفعـال اللامنطقيـة والتأثير العاطفـي تزعج كثيراً مـن المنظرين المعاصرين في أرجاء العـالم، حتى إلى درجة أن تحرير ونشر كتبه بات اليوم أمراً صعباً. في النسـخة المنشورة حديثاً من مقالات باريتو، يكتب رونالـد فليتـشر في المقدمـة أنه قد سـمع من «باحثـي تسـويق يعملون لدى الناشريـن البريطانيـين أن ‹باريتـو لم يعد على قائمة القـراءة› و ‹لا يدرّس› في المسـاقات الحالية عـن نظريات الاجتـماع في الجامعات»![2]، وهـذا الرد من الناشرين متوقع جداً بالنظر لتشـكك باريتو تجاه الدّيمقراطيّة، الذي كثيراً ما يحمل سمات العدمية السّياسيّة.

وعـلى الرغـم من ذلك، وبعـد قرابة قرن من وفاته، فـإن كتب باريتو ما زالـت تحظى بالاحـترام حتى بين أولئـك النقاد والباحثـين الأبعد عن تقبل أفكاره السّياسيّة. وذات يوم في المستقبل، لابدّ أن يدرس النفوذ الذي فرضه باريتـو على تلاميذه جيداً، سـواء المعاصرين منهم أم اللاحقين. وبالطبع فإن أسـماء مثل غوستاف لوبون، غايتانو موسـكا، روبرت ميشيلز، ومن بعدهم جوزيف شومبيتر وريموند آرون تخطر سريعاً في الأذهان[3].

يكتـب فليتـشر أنـه في أثناء التعامل مـع مدارس فكرية من فـترة ما بعد الحـرب، مثـل ‹تحليـل النظـم›، ‹السـلوكية›، ‹إعـادة الصياغـة›، و ‹الأطـر

---

(1) Guillaume Faye, ibid. pp. 73 - 80.

(2) Preface by Ronald Fletcher in The Other Pareto (New York: St. Martin's Press, 1980), p. x.

(3) لقـد ألهمـت كتابـات باريتو جيلًا كاملًا من المفكرين والسياسـيين، الذين حاولوا في اتجاه مشـابه أن يثبتـوا كيف أن الدول الدّيمقراطيّة كما يزعم تحمل بـذور دمارها. ومن بينهم: Gaetano Mosca, The Ruling Class (New York: McGraw-Hill, 1939); Robert Michels, Political Parties (New York: Dover Publications, 1959); and especially Gustave Le Bon, Psychologie politique (Paris: Les Amis de Gustave Le Bon, 1984) and The Crowd (New York: Viking Press, 1960).

في ص 314 مـن Psychologie politique [علـم النفـس السّـياسيّ] يكتـب لوبـون: «إن الكهنـة، الاشتراكيين، الأناركيين... الخ هم أنواع متقاربة من ذات العينة الاجتماعية. فروحهم معوّجة تحت وطأة أوهام متماثلة، وهم يملكون عقلية متطابقة، يعنون بالأشـياء نفسـها، ويسـتجيبون للحاجات نفسـها بوسائل قلما تختلف».

الجديـدة»، كثـيراً ما تتعرض أعمال هامـة للإهمال أو الرفض ببسـاطة بحجة تأثيرهـا «اللاديمقراطـي» المفـترض. وجـرّاء ذلك فـإن تبحر باريتـو، الذي يـتراوح بـين علـم اللغة والاقتصـاد، ومن المعرفـة بالأدب الهيلينـي إلى علم الجنـس الحديث، كثيراً مـا يتجاوز ويهمـل. وبغض النظر، سـواء أتفق المرء أو اختلـف مـع باريتو، فمن الجديـر بالذكر أن تحليلاته قد تظـلّ لها فائدة في دراسـة أمـراض كلّ الأيديولوجيـات، بـما فيها أمـراض المثقفين اليسـاريين والليبراليين. أما اليوم ونحن نلاحظ التحول الحثيث للماركسـيين السـابقين في الـشرق والغرب نحو اعتنـاق أيديولوجيا اللّيبراليّـة المحترمة، فقد يكون من الحصيف أن نلقي نظرة أخرى على باريتو.

الفصل السّابع

اليمين الوثني

حتـى هذه النقطة، يحـق للمرء أن يقول بأنّ اليمـين الجديد ليس جديداً للغايـة، نظـراً لكـون المؤلفـين الذيـن يعدّهم أسـلافاً روحيين لـه معروفون بالفعـل لـدى جمهور أوسـع من المثقفـين اليسـاريين والمحافظين معـاً. لكن اليمـين الجديد (جديد) من حيث إنه يحاول تطبيـق أفكار المؤلفين المذكورين آنفاً بنحو مختلف على المناخ السّياسيّ الأوربيّ المعاصر دائم التّغير. كما أضاف اليمـين الجديـد عنصراً بـارزاً في نقده للسياسـة الحديثة، ربّما يسـاهم في دعم أهميته السّياسيّة، الأخلاقية، والفلسفيّة بأسرها، وهو تأكيده على قيمة الوثنية وتعدد الآلهة عند قدماء الأوربيين.

يتنـاول هـذا الفصل نقـد اليمين الجديـد للتوحيد في الكتـاب، المقدس وكيـف يقارنه مع مفهوم تعدد الآلهـة، كما تجلى في الوثنية الأوربية قبل ظهور المسـيحية. وهذا النقد يتقيد بوصف إجمالي للتعددية والوثنية التي نشـأت في القـارة الأوربية. أما مجمـع الآلهة والأرباب الهندي، وكذلـك مظاهر الوثنية في سـائر الثقافات غـير الأوربية، فلن نتعرض لها هنا. يجـدر هنا التأكيد على أن نقد اليمين الجديد للتوحيد موجه في الأسـاس نحو الإرث اليهومسيحي

في أوربا وليس ضد سائر الأديان التوحيدية في سائر أرجاء العالم. وستكون الشخصية المحورية في نقاشنا هذا مجدداً هي ألان دو بنوا، الفيلسوف الرائد في اليمين الجديد. وكما سنلاحظ فإن حجج دو بنوا متأثرة بشدة بفريدريش نيتشه، مارتن هايدغر، ولويس روجييه؛ وباختصار فإنهم المؤلفون والفلاسفة المحافظون الذين لعبوا دوراً حاسماً في التشكيل الفلسفي لليمين الجديد.

كما رأينا من قبل، فجرّاء دعمه للوثنية التعددية الأوربية القديمة من جهة، ونقده للتوحيد الكتابي من جهة أخرى، سرعان ما تعرض اليمين الجديد للوصم على يد كثيرٍ من النّقاد المحافظين المعاصرين. ولذا فليس من المفاجئ أن حتى الداعمين المتعاطفين في البدء مع اليمين الجديد باتوا تدريجياً ناقمين بعض الشيء على تمجيده المستمر للوثنية وعدائه للإرث اليهومسيحي، وقد تزايدت هذه النقمة مع ظهور مخاوف من محاولة اليمين الجديد لإحياء العبادات والأديان الأوربية الوثنية القديمة، مما بدا للكثيرين يذكّر بنحو معقول ببعض محاولات الاشتراكيين القوميين «النزع المسيحية» عن ألمانيا و «إعادتها للوثنية»[1].

ومما زاد الأمر سوءاً أن هجمات اليمين الجديد على العقيدة المسيحية أثارت ضده عداء المثقفين الذين أبدوا في أوّل الأمر تعاطفاً معتبراً مع أفكاره

---

(1) راجع على وجه الخصوص Alfred Rosenberg, The Myth of the Twentieth Century (Sussex: Historical Review Press, 2004)، وكذلك أعمال الباحث الألماني البارز هانز ف.ك. غونتر، المتعاطف مع الاشتراكيّة القومية، الذي كتب في عشرينيات وثلاثينيات القرن الماضي عددًا كبيرًا من الكتب ومقالات عن موضوعات عرقية ، مثل The Racial Elements of European History (Sussex: Historical Review Press, 2007).
ولكن بعد الحرب، نظراً للمناخ الأيديولوجي المختلف، أصبحت موضوعات غونتر أقل إثارة، مثل Religious Attitudes of the Indo-Europeans (Sussex: Historical Review Press, 2001). حيث يتبنى فضائل النظرة الكونية الوثنية لدى الهندوأوربيين. ومن الجدير بالذكر أيضاً: (Wilhelm Hauer, Deutscher Gottschau (Stuttgart: Karl Gutbrod, 1934)، الذي أشاع الأساطير الهندوأوربية بشكل كبير بين الاشتراكيين القوميين.
انظر الصفحات 240-254 من الكتاب نفسه، حيث يناقش هاور الفرق بين المعتقدات السامية اليهو-مسيحية والوثنية الأوربية. وقد ترجمت بعض كتابات هاور في كتاب Germany's New Religion (London: George Allen and Unwin, 1937)..

المناهضة للشيوعية والليبرالية. وهكذا فسرعان ما بات الجدال حول الوثنية الأوروبية ضد اليهومسيحية يعرف في دوائر المحافظين الباريسيين بلعبة ‹مونو-پولي› - في إشارة واضحة إلى الصدام الجاري بين معتنقي الرؤية التوحيدية والتعددية للعالم على الترتيب. لو ظل اليمين الجديد مقتصراً على نقد اللّيبراليّة، الشّيوعيّة، والمجتمع الكتلي الحديث، لكان بوسعه التعويل على دعم المحافظين الأكيد. ولكن ما أن بدأ باستهداف الإرث السّياسيّ لليهودية، المسيحية، ووجود إله واحد كلّي القدرة، فقد بات حتى أشد الأتباع تعاطفاً يملكون أسباباً وافرة للشك والقلق. حيث بدا التوازي بين اليمين الجديد، وجهود النّازيّة السّابقة لمحو الإرث اليهومسيحي من ألمانيا واضحاً لدرجة يستحيل معها إخفاؤه بسهولة.

مهما يكن رأيك في الدلالة المندثرة ظاهراً أو حتى المزدرية للفظ ‹الوثنية الأوروبية›، فمن المؤكد أن هذا الوصف التحقيري عادة هو في الإجمال نتيجة للنفوذ التاريخي والسياسي للمسيحية. يكتب جان ماركال أن الوثنية لغوياً مرتبطة بالمعتقدات والطقوس التي كانت تقام في القرى والأرياف الأوروبية. ولكن الوثنية في نسختها الحديثة قد يعني أيضاً حساً ونمطَ حياةٍ معيناً - وهي ظاهرة تقف ضد الإرث اليهومسيحي في أوروبا. وستظل الشعوب الأوروبية ‹وثنية› إلى حد ما؛ نظراً لأنّ ذاكرتها الوطنية كثيراً ما تتضمن إشارات إلى أساطير قديمة، قصص خرافية، وتراث شعبي يحمل علامات فارقة للثيمات قبل المسيحية. ويلاحظ ماركال أن «استبداد الأيديولوجيا المسيحية لم يخرسْ هذه العادات القديمة؛ لكنه ألقى بها فقط في ظلال اللاوعي»[1].

في الثقافة الأوروبية، بدأت المعتقدات التعددية بالتقهقر مع صعود المسيحية. وفي القرون التي أعقبت ذلك، كان من المتوقع أن يخضع الفكر

---

(1) Jean Markale, 'Aujourd'hui l'esprit païen?' in L'Europe païenne (Paris: Seghers, 1980), p. 16.

يتضمن الكتاب مقالات حول الوثنية السلافية، الكلتية، اللاتينية، واليونا-رومانية. وقد ساهم ألان دو بنوا أيضاً في هذا الكتاب بمقال 'Le domaine grec et romain', pp. 251-363.

الأوربي، سواء أفي اللاهوت أم من بعد في علم الاجتماع، السياسة، التاريخ، أو علم النفس - أي باختصار: في تصورها الكامل عن العالم - لتأثير المعتقدات التوحيدية اليهومسيحية. يلاحظ ديڤيد ميلر في كتابه الوثنية الجديدة أن التركة التي تراكمت لقرون بفضل التوحيد اليهومسيحي قد غيّرت بشكل معتبر من التوجه الأوربي تجاه كلّ العلوم الاجتماعية، وكذلك من تصور أوربا للعالم بأسره. فبعد ترسخ العقيدة اليهومسيحية في أوربا، بات العالم يُفهم وفق أفكار وأصناف ثابتة يحكمها منطق «إما-أو»، «صح-خطأ»، «خير-شر» - ونادراً ما توجد ظلال بين الأمرين. لكن ميلر يشك في أن التوحيد اليهومسيحي قد يستمر بوصفه توجهاً سليم نحو فهم الواقع الاجتماعي المعقد للعالم المعاصر، فهو عالم مليء بالخيارات والفروق الاجتماعية الدقيقة، التي تستعصي بعناد على كلّ تصنيف تبسيطي[1].

في الوعي الجماهيري الأوربي، ساهم نفوذ المسيحية المتغلغل طوال قرون في نشأة الرؤية الحديثة القائلة: إن أي احتفاء بالوثنية، أو حتى أي حنين إلى تعدد الآلهة اليونا-روماني، غير متوافق مع المجتمع الحديث. يلاحظ توماس مولنار، وهو فيلسوف كاثوليكي متعاطف مع اليمين الجديد، أن المعتنقين المعاصرين للوثنية الجديدة، بما فيهم مؤلفي اليمين الجديد، هم بلا شك أشد طموحاً من أسلافهم: نيتشه، هايدغر، إيڤولا، وشپنغلر، ولذا يقول مولنار: إن هدف اليمين الجديد ليس العودة إلى عبادة الآلهة الأوربية القديمة، بقدر ما هو تشكيل حضارة جديدة، أو بالأحرى نسخة محدّثة من «الهيلينية العلمية والثقافية»، التي تمثل المصب المشترك للحكمة التقليدية لدى كلّ الشعوب الأوربية، ويضيف مولنار، في تعاطف واضح تجاه المساعي «التعددية» لليمين الجديد الأوربي:

لا تتعلق المسألة بغزو الكوكب، بقدر ما تسعى لاتساع نطاقات

(1) لمناقشة موسعة راجع هذا الكتاب القيم: David Miller, The New Polytheism (New York: Harper and Row, 1974), p. 7, and passim.

(oikumena)[1] الشعوب والحضارات التي قد أعادت اكتشاف أصولها، ولذا يقول الافتراض بأن هيمنة الأيديولوجيا غير المقيدة بدول، ولاسيما أيديولوجيا اللّيبراليّة الأمريكية والاشتراكية السوفيتية، سيصل إلى نهايته، فالمرء يؤمن بالوثنية المعدلة كي يستعيد للشعوب هويتها الأصيلة التي كانت قائمة قبل إفسادها توحيدياً[2].

في رغبة منه لتبديد أسطورة (التخلف) الوثني، وسعي لإعادة تعريف الوثنية الأوربية بروح العصور الحديثة؛ قطع اليمين الجديد أشواطاً كبيرة لتقديم معناها بشكل أشد جاذبية وعصرية. يلخص لنا دو بنوا موقف اليمين الجديد تجاه فكرة إحياء الوثنية في أوربا بهذه العبارات:

إن الوثنية الجديدة، إن وجد شيء كهذا في الواقع، ليست ظاهرة طائفية مغلقة – كما يتصور خصومها وكذلك بعض الجماعات والنِّحَل حسنة النية أحياناً، التي يمكن وصفها بالمتخبطة عادة، والهزلية من دون قصد أحياناً، والهامشية كلياً... فهناك أمر آخر يبدو مهما للغاية أن نلاحظه اليوم، على الأقل وفقاً للفكرة التي نملكها عنه. وهو ليس اختفاء الوثنية بقدر ما هو إعادة ظهورها بأشكال بدائية أو فجة، تشبه (التدين الثاني) الذي أجاد شپنغلر في وصفه بوصفه أحد السمات المميزة للثقافات المتدهورة. وهو أيضاً ما كتب عنه إيفولا بوصفه «متعلقاً بنحو عام بظاهرة الهروب، الاغتراب، والتعويض المشوش، الذي لا أثر جاد له في الواقع... أمر هجين، واهن، ودون فكري»[3].

بقدر ما فرضت الوثنية نفوذاً ما على الشعراء والفلاسفة الرومانسيين في مطلع القرن التاسع عشر، ولاسيما في ألمانيا وإنجلترا، تجدر بنا ملاحظة أنها لم تصبح أبداً مثار إيضاح شغوف ومساجلات علمية، بالنحو الذي

(1) باليونانية: (العالم المأهول). – المحرر
(2) Thomas Molnar, 'La tentation païenne', Contrepoint, 15 June 1981, p. 53.
(3) Alain de Benoist, On Being a Pagan (Atlanta: Ultra, 2004), p. 10. The quote by Evola is from Ride the Tiger.

أسبغه عليها مؤخراً مؤلفو اليمين الجديد. للمرء أن يقول: إن باريتو، شبنغلر، سورل، وسائر المفكرين المعادين للمسيحية، على الرغم من كونهم متشبعين بالمعتقدات «التعددية» والنقمة على الدوغما المسيحية، لم يستطع أي منهم أن يمضي لدرجة تصور المسيحية بوصفها سبباً وحيداً للتفكك السّياسيّ والثقافي الأوروبي. ولذا كان على المرء أن ينتظر مجيء نيتشه كي يبدأ باتهام المسيحية بأنها السبب الرئيس في الأزمة الحديثة. وليس من قبيل المفاجأة أن نقد اليمين الجديد، ولاسيما نقده لليهومسيحية، يحمل شبهاً باهراً بملاحظات نيتشه الأسبق.

يجادل دو بنوا، مثل نيتشه، بأن المسيحية قد فرضتْ «علم إناسة» جديداً على أوربا، بات اليوم مسؤولاً بشكل مباشر عن انتشار المجتمع الكتلي المساواتي وصعود الشّموليّة[1]. وفي حواره مع مولنار (في كتاب كسوف المقدس L'éclipse du sacré) يعرّف دو بنوا الشّموليّة بأنها نظام يدّعي امتلاك حقيقة وحيدة؛ نظام يدعم فكرة الخير المطلق ضد الشر المطلق؛ نظام تتماهى فيه فكرة العدو مع تصور الشر - الذي يجب من ثم إبادته مادياً (راجع سفر التثنية، الفصل 13). وباختصار كما يلاحظ دو بنوا، فإن العالمية اليهومسيحية قد أعدّت المسرح لصعود الشذوذات المساواتية الحديثة، ولاسيما في الأنظمة الشّيوعيّة:

> **إن وجود أنظمة شمولية «من دون إله» أمر واضح للغاية - مثل الاتحاد السوفيتي مثلاً. لكن هذه الأنظمة «وريثة» للفكر المسيحي، بالمعنى الذي أثبت به كارل شميت أن أكثرية المبادئ السّياسيّة الحديثة مبادئ لاهوتية معلمنة. فهي تطبق على الأرض بنية إقصائية؛ حيث يخلي شرطة الروح أماكنهم لشرطة الدولة؛ وتتبع الحروب الأيديولوجية خطى الحروب الدينية[2].**

(1) Alain de Benoist, L'éclipse du sacré (Paris: La Table ronde, 1986), especially the chapter 'De la sécularisation', pp. 198 - 207.
(2) Ibid., p. 233.

وقد توصل الفيلسوف لويس روجييه - الذي يمثل إلى 'الحرس القديم' لليمين الجديد - إلى استنتاجات مماثلة، وكان عمله الفلسفي هادفاً أيضاً إلى رد الاعتبار للفلاسفة الوثنيين الأوربيين. ففي كتابه سيلسوس ضد المسيحيين Celse contre les chretiens، يكتب روجييه أن المسيحية وقعت مبكراً تحت تأثير الثنوية الزرادشتية الإيرانية، والرؤى القيامية للمعتقدات الميعادية اليهودية. وبذلك فقد تبنى اليهود، ومن ثم المسيحيون، الاعتقاد بأن الأخيار الذين يعانون الآن سيكافئون في المستقبل. «هناك مملكتان متقابلتان في الفضاء»، يكتب روجييه، «يحكم الله إحداهما مع ملائكته، والأخرى يحكمها الشيطان وأعوانه بنو بليعال»[1]، وقد أدّت نتائج هذه الرؤية الثنوية للعالم في أثناء فترة من الزمن، كما يقول روجييه، إلى نظرة المسيحيين لخصومهم بوصفهم مخطئين دوماً، بالضد من موقف المسيحي ذاته، المحق دوماً. وفي نظر روجييه، فإن التعصب اليونا-روماني لم يصل أبداً لمستويات كلية ومطلقة كهذه من الإقصاء الديني؛ فقد كان التعصب ضد المسيحيين واليهود وسائر الشيع متفرقاً وموجهاً في العادة ضد طقوس دينية معينة تعدّ معارضة للقانون العام الروماني (مثل: الختان، الأضاحي البشرية، والحفلات الدينية أو الجنسية)[2].

عبر اجتثاث أنفسهم من جذور أوربا التعددية، وتقبلهم للمسيحية، بدأ الأوربيون تدريجياً في اعتناق رؤية للعالم تؤكد على مساواة الأرواح وأهمية نشر رسالة الرب إلى كلّ الشعوب، بغض النظر عن العقيدة، العرق، أو اللغة (كما في رسالة پولس إلى أهل غلاطية، 3 : 28). ومن جانبه، يرى دو بنوا في العالمية المسيحية شكلاً من 'بولشفية عصر الأنتيك'، ويلاحظ أنه من أجل فهم تام لمعنى العقائد المساواتية الحديثة، والماركسية بالخصوص، على المرء أولاً أن يتتبع أصولها في المسيحية:

(1) Louis Rougier, Celse contre les chrétiens (Paris: Copernic, 1977), p. 67.
(2) Ibid., p. 89.

وفقاً للعقيدة الكلاسيكية عن تطور الدورات التاريخية وتدهورها، فقد دخلت الشيمات المساواتية ثقافتنا في مرحلة الأسطورة (المساواة أمام الله)، وتطورت نحو مرحلة الأيديولوجيا (المساواة أمام الناس)، ومن ثم اتجهت إلى مرحلة «التظاهر العلمي» (تأكيد الواقعة المساواتية). وباختصار، فقد تقدمنا من المسيحية نحو الدّيمقراطيّة، لنصل بعدئذ إلى الاشتراكيّة والماركسية. وأشد تأنيب جدي يمكن توجيهه ضد المسيحية هو أنها بدأت هذه الدورة المساواتية عبر إدخال إناسة ثورية في الفكر الأوربي، ذات طابع عالمي وشمولي[1].

يجادل مؤلفون مثل لودفيغ فويرباخ وبرتراند راسل، يستحضر اليمين الجديد إرثهم الفكري بشكل بارز، أيضاً بأن التوحيد في اليهومسيحية والحصرية الدينية تفترض فكرة كامنة عن العالمية، وكذلك تأسيس حقيقة واحدة لا نزاع فيها[2]، فحصيلة الإيمان المسيحي بالوحدانية الوجودية، أي أن هناك إلهاً واحداً، وبذلك حقيقة واحدة فقط، تؤدي إلى جهود لطمس أو تجاهل كلّ «الحقائق» والقيم الممكنة الأخرى. فعند دو بنوا، يمهد الإيمان بالمساواة أمام إله واحد الطريق لعالم ذي بعد واحد، وتاريخ ذي بعد واحد، ومنطق ذي بعد واحد. وبذلك فإن أي شاهد على التعصب المسيحي يمكن تفسيره بوصفه ردَ فعلٍ عنيف ضد أولئك الذين انحرفوا عن الإيمان بالمسيح، ومن هنا تأتي فكرة «التّواضع الزائف» المسيحي التي يذكرها روجييه في حديثه عن الموقف المسيحي من اليهود، فعلى الرغم من شبه تطابقهما في عبادة إله واحد، كان الصدام بين المسيحيين واليهود أمراً محتومَ الحدوثِ؛ لأن المسيحيين لن يستطيعوا أبداً الرضوخ لحقيقة أنهم يعبدون الإله الذي يعبده ذلك الشعب نفسه الذي يحتقرونه؛ لأنه قتل إلههم ذاته، وكذلك ففي حين يراد للمسيحية أن تكون ديناً عالمياً، يبشر به في كلّ أرجاء العالم،

(1) Alain de Benoist, 'L'Eglise, L'Europe et le Sacré', in Pour une renaissance culturelle (Paris: Copernic, 1979), p. 202.

(2) Ludwig Feuerbach, The Essence of Christianity (New York: Harper, 1957). Also Bertrand Russell, Why I am Not a Christian (New York: Simon and Schuster, 1963).

تظل اليهودية ديناً قومياً للشعب اليهودي[1]. وعند دو بنوا، تشرع اليهودية لقوميتها الخاصة، بخلاف القومية المسيحية، التي يفضحها دوماً منطقها العالميّ نفسه، «ولذا يمكن لمعاداة السامية»، كما يقترح دو بنوا، «أن تصنف بشكل صحيح بوصفها عُصاباً»[2].

وعلى النقاد الذين يحتجون بأن الوثنية أمر ينتمي للعقل قبل-التاريخي والبدائي، ولا يتوافق مع المجتمعات الحديثة، يجيب دو بنوا بأن الوثنية كما نراها ليست عودة إلى ‹الفردوس المفقود› أو حنيناً إلى النظام اليونا-روماني. فالتعهد بالولاء ‹للوثنية› تعني مبدئياً محاولة للعودة إلى جذور الأصول التاريخية لأوربا، وكذلك إحياء بعض الجوانب المقدّسة للحياة التي كانت قائمة في أوربا قبل مجيء المسيحية. أما بالنسبة إلى ‹التفوق› أو ‹الحداثة› المزعومة لليهومسيحية أو ‹تخلف التعددية الهندو-أوربية›، فإن دو بنوا يرد بأنه من حيث الحداثة، ربما لن تعدّ الفرق المسيحية أقل سخافةً واندثاراً من أديان الوثنيين الأوربيين:

> مثلما شهدنا بالأمس المشهد البشع للمبشرين المسيحيين، وهم يتضرعون لطلاسمهم gris-gris، في حين ينددون ‹بأصنام الوثنيين›، فمن الهزلي اليوم أن نلاحظ التنديد ‹بالماضي› الأوربي من قبل الذين يفتخرون بلا انقطاع بالاستمرارية اليهومسيحية ويقدمون دوماً لتعليمنا أمثلة ‹مهمة دوماً› من قبيل إبراهيم وإسحاق ويعقوب وسائر البدو من قبل التاريخ[3].

(1) Rougier, Celse contre les chrétiens, p. 88.

(2) Alain de Benoist, On Being a Pagan, p. 119.

(3) Ibid., p. 11.

كان ألان دو بنوا على خلاف مع ما يسمى ‹بالفلاسفة الجدد› المحافظين، الذين هاجموا ‹وثنيته› بوصفها أداة فكرية بيد معاداة السامية والعنصرية والشمولية. ورداً على ذلك، وجه دو بنوا النقد نفسه ضد الفلاسفة الجدد. انظرْ مقالته 'Monothéisme-polythéisme: Le grand débat', Le Figaro Magazine, 28 April 1979, p. 83. حيث كتب: «مثل هوركهايمر، مثل إرنست بلوخ، مثل لفيناس، مثل رينيه جيرارد، فإن ما يتوقعه برنارد هنري ليفي هو ‹جراة› أقل، مثالية أقل، سياسة أقل، سلطة أقل، دولة أقل، بل وتاريخ أقل. ما يتوقعه هو إنجاز التاريخ، ونهاية كلّ محنة وشدة (ولاسيما الشدائد التي تتوافق مع الموضوعية الهيغلية Gegenständlichkeit)، العدالة المتجسدة، السلام العالميّ، واختفاء الحدود. أي ولادة مجتمع متجانس، حيث ‹يَسكُنُ الذِّئبُ معَ الخروف، ويبيتُ النَّمرُ بجانبِ الجدْي› (إشعيا 11: 6)».

في نظر اليمين الجديد، تلاعب التوحيد اليهومسيحي بشكل جذري في التوجه الحديث نحو فهم التاريخ والسياسة. فقد حددت اليهومسيحية هدفاً معرّفاً للتاريخ، تتمثل نتيجته النهائية بالتهاوي التدريجي، ولكن المحتوم لكلّ الأحداث الماضية التي لم تكن تكشف عن علامات التجلي الإلهي. ووفقاً لمؤلفي اليمين الجديد، فإن العقلية اليهومسيحية للمسيرة التاريخية تحول من دون إعادة تقييم المرء لماضيه الوطني، وكذلك فهي تساهم في «تصحر» العالم بأسره. وقد لاحظ إرنست رينان فيما مضى، وهو من أسلاف اليمين الجديد، أن اليهودية غير مدركة لفكرة المقدس؛ لأن «الصحراء نفسها توحيدية»[1]، واقتباساً من هارفي كوكس في المدينة العلمانية، يكتب دو بنوا أن ضياع المقدس – وهو ما يؤدي اليوم إلى سلب الفتنة عن البنية السّياسيّة الحديثة – هو «النتيجة المشروعة لتأثير الإيمان بالكتاب المقدس في التاريخ... إن تبديد سحر الطبيعة يبدأ مع التكوين، ونزع القداسة عن السياسة يبدأ مع الخروج، وسلب المجد من القيم يبدأ مع العهد في سيناء، ولاسيما في تحريمه للأصنام»[2]، واستكمالاً لتحليل مشابه، يضيف ميرشيا إلياد، وهو متعاطف مخضرم مع اليمين الجديد، أن المقت اليهودي لعبادة الأصنام نابع من الطابع المعقلن للشرع الموسوي. فأكثر من أي دين توحيدي آخر، كما يكتب إلياد، قامت اليهودية بعقلنة كلّ جوانب حياة الإنسان عبر فرض عدد هائل من الأوامر والشرائع والنواهي:

> **إن نزع القداسة عن الطبيعة، سلب القيمة من النشاط الثّقافيّ، وباختصار: الرفض التام العنيف للدين الكوني، وفوق ذلك كلّه: الأهمية الحاسمة التي أضفيت على التجدد الروحي عبر عودة يهوه اليقينية؛ كلّ ذلك كان رد**

(1) Ernest Renan, Histoire générale des langues sémitiques (Paris: Imprimerie Impériale, 1853), p. 6.
(2) Alain de Benoist, L'éclipse, p. 129, quoting Harvey Cox, The Secular City (New York: Macmillan, 1965), p. 15.

الأنبياء على الأزمات التاريخية التي عصفت بالمملكتين اليهوديتين[1].

كما يرفض اليمين الجديد الفكرة التي تبناها بعض نقاده، القائلة: إن الفرق المسيحية الكبرى، والكاثوليكية خاصة، كانت أيضاً قادرة على الحفاظ على المقدس، حيث يكتب دو بنوا أن الكاثوليكية تدين بمظاهرها للمقدس (مثل: الأماكن المقدسة، المزارات، أعياد الميلاد والقيامة، ومجمع القديسين) إلى التيار الخفي الذي لا يقهر من المشاعر الوثنية والتعددية التي ما فتئت تعاود الظهور في المعتقدات الكاثوليكية.

أما الوثنية، كما يراها، فهي ليست ديانة بالمعنى المسيحي للكلمة، بل إنها نمط خاص من ‹الإعداد الروحي› يقف في تضاد تام مع اليهودية أو المسيحية، وبذلك، فإن كان على أوربا أن تنجو من الفوضى الروحية، فإنها ستحتاج إلى استبدال النظرة العالمية التوحيدية بأخرى تعددية – فهذه وحدها يمكن أن تضمن ‹عودة الآلهة› وتعددية كلّ القيم. بعبارة أخرى، فإن العودة إلى الوثنية يمكن أن تساعدنا بنحو كبير في إعادة تقييم التاريخ واسترداد تلك القيم التي طمستها اليهومسيحية، وعلى العكس من التواضع وخشية الله في المسيحية، فإن الوثنية تشدد على الشجاعة، الشرف الشخصي، والتغلب على الذات روحياً وبدنياً. في كتابه المواقف الدينية للهندوأوربيين، يلاحظ الإناسي الألماني المحافظ هانز ف. ك. غونتر أنه:

> **لا يستند التدين الهندوأوربي إلى أي شكل من الخوف، سواء أكان الخوف من الإله أم الخوف من الموت، وقول الشاعر الروماني المتأخر: إن الخوف أولاً هو ما خلق الآلهة (--) لا ينطبق على الأشكال الحقة للتدين الهندوأوربي؛ لأنه حيثما انتشر بحرية، فإن ‹مخافة الرب› (كما يقول سليمان، الأمثال 9: 10، المزامير 111: 30) لم يثبت أنها أصل الإيمان أو الحكمة[2].**

---

(1) Mircea Eliade, Histoire des croyances et des idées religieuses (Paris: Payot, 1976), p. 369 and passim.

(2) Hans F. K. Günther, The Religious Attitudes of the Indo-Europeans, translated by Vivian Bird and Roger Pearson (Sussex: Historical Review Press, 2001), p. 19.

خلافاً للمسيحي، يشجع الوثني على أن يتصدى للمسؤولية الكاملة أمام التاريخ؛ لأنه الوحيد الذي يمكن أن يمنحه معنى. في تعليقاته عن موقف نيتشه من التاريخ، يكتب جورجيو لوكي (من اليمين الجديد) أنه في نشأة الكون الوثنية، يعد الإنسان وحده صانع مصيره الخاص (faber suae fortunae)، غير ملتزم بالجبرية التاريخية أو الكتابية، «النعمة الإلهية»، أو القيود الاقتصادية والمادية[1]، وفي الاتجاه نفسه، يؤكد بعض المؤلفين الآخرين من اليمين الجديد على الفرق بين الموقف التراجيدي والبطولي الوثني تجاه الحياة، وبين الحس المسيحي المتمثل بالذنب والخوف من الله. فعند زيغريد هونكه، وهي مؤلفة من اليمين الجديد، تتكون العقلية الوثنية من:

تأصيل الحياة، حيث إن لكلّ من الحياة والموت الجوهر نفسه، وكل منهما ينطوي على الآخر، فالحياة، التي يمكن أن يواجهها الموت في أي لحظة، تجعل المستقبل دائماً في كلّ لحظة، والحياة تصبح أبدية عبر اكتساب عمق غير مدرك، واتخاذ صفة الأبدية[2].

فعند هونكه، إضافة إلى سائر مؤلفي اليمين الجديد، لكي نتمكن من معالجة أزمة المجتمع الحديث فعلينا أولاً أن نتخلى عن المنطق الثنوي للحصر والإقصاء الديني والاجتماعي، «وهو منطق إقصائي لطالما كان مسؤولاً عن الإقصاء لا عند الأفراد وحدهم، بل حتى بين الأحزاب والشّعوب، كما نشر في هذا العالم - انطلاقاً من أوربا - ذلك الشقاق الثنوي الذي شملت أبعاده الكوكب بأسره»[3]، ولتحقيق هذا الهدف، يقترح اليمين الجديد أن على الأوربيين أولاً أن يمنحوا التاريخ معنى مختلفاً.

---

(1) See Giorgio Locchi, 'L'Histoire', Nouvelle École, nos. 2728-, Autumn-Winter 1975, pp. 183190-.

(2) Sigrid Hunke, La vraie religion de l'Europe, translated by Claudine Glot and Jean-Louis Pesteil (Paris: Le Labyrinthe, 1985), p. 253.
نشر الكتاب أولاً تحت عنوان Europas eigene Religion: Der Glaube der Ketzer (Bergisch Gladbach: Gustav Lubbe, 1980).

(3) Ibid., p. 274.

رعب التاريخ

خلافاً للدوغما اليهومسيحية التي تؤكد أن الزمن التاريخي يبدأ من أب واحد فريد، ففي الوثنية الأوروبية لا أثر لبداية الزمن، بل إن الزمن التاريخي هو استئناف دائم، أو «عود أبدي»، ينبع من عدّة آباء مختلفين. في نشأة الكون الوثنية، يكتب دو بنوا، يعدّ الزمن انعكاساً لتصور غير خطي للتاريخ – وهو تصور لا يدرك فيه الماضي والحاضر والمستقبل بوصفه لحظات مقتطعة عن بعضها، أو يتبع بعضها بعضاً على خط مستقيم. بل إنها تدرك، كما يلاحظ دو بنوا، بوصفها عدّة أبعاد للواقع نفسه[1]، وضد ذلك، فإن التوحيد اليهومسيحي يلغي احتمال العودة أو «الاستئناف» التاريخية؛ فعلى التاريخ أن يتجلى بنحو مقدر سلفاً عبر شق طريقه نحو هدف نهائي.

لا شك في أن الدوغما اليهومسيحية تعترف بأن الإنسان قد يملك تاريخاً، ولكن فقط ما دام للتاريخ هدف معين، هدف يقيني، وهدف خاص. ولكن لو حاول الإنسان أن يظل متشبثاً بفكرته القديمة عن التاريخ التي تستحضر الذاكرة الجماعية لقبيلته أو شعبه، فإنه يخاطر بإثارة غضب يهوه. يلاحظ دو بنوا أنه بدلاً من التضامن العضوي الوثني أو الصلات الجماعية، فإن التوحيد في الكتاب المقدس يحاول خلق الانقسامات. حيث يحرّم يهوه «الخلط» بين الماضي والحاضر، بين الشعب والرب، وبين إسرائيل والأغيار[2].

وفقاً لدو بنوا، قد يلاقي المرء تصورين للتاريخ عند الوثنيين، يقدّم التصور الأوّل الصّورة الكلاسيكية عن التّحول التاريخي الذي يعمل في دورات. ويفترض التصور الآخر صورة للتاريخ يملك فيها بداية تصادفية فحسب – لكنه يتجاهل نهايته المتوقعة والمحتومة. في نشأة الكون الوثنية الهندوأوروبية، من الواجب على كلّ شعب أن يعيّن دوراً ما لتاريخه، مما يعني أنه لا يمكن أن توجد شعوب «تعيّن نفسها» لكي تحتل المكانة المركزية في

---

(1) Alain de Benoist, L'éclipse, p. 113.
(2) Ibid., p. 132.

التاريخ. وبالمعنى نفسه، فمثلما يعدّ من الخطأ أن نتحدث عن حقيقة واحدة أو إله واحد فرد، فمن الخطأ أيضاً أن نقول: إن على البشرية أن تسعى في الاتجاه التاريخي الفريد نفسه الذي اقترحته اليهومسيحية.

يصرح التصور اليهومسيحي للتاريخ بأن تدفق الزمن التاريخي أحاديٌّ خطيٌّ، وبذلك فهو مقيّد في أهميته ومعناه. ومن ثمّ فإن التاريخ، في نظر اليهود والمسيحيين، لا يمكن أن يفهم إلا بوصفه شيئاً كلياً يحكمه حس بالنهاية الحاسمة والاستيفاء التاريخي. فالتاريخ عندهم يبدو «جملة معترضة» في أفضل الأحوال، وفي أسوئها حلقة قبيحة أو «وادي دموع» ينبغي أن يمحى ذات يوم من وجه الأرض ويرتقى منه نحو الفردوس. أما في المدينة العلمانية الجديدة، فيمكن تحويل فكرة الفردوس إما إلى فكرة المجتمع «اللاطبقي»، أو المجتمع الاستهلاكي اللاسياسي واللاتاريخي. إليك كيف يرى دو بنوا هذا الأمر:

> **إن الشرعية المنوطة بالمستقبل، التي تحلّ محل الشرعية المنوطة بالأبديّ، هي ما يبرر كلّ صنوف الاقتلاع، وكل أنواع «التحرر» من الهوية بشكلها الأصيل. فهذا المستقبل اليوتوبي الذي يستبدل به ماض أسطوري هو، بنحو الصدفة، ينتج الخديعة دوماً؛ لأن الجنة التي يعلن عنها لابدّ أن تؤجل دوماً إلى وقت لاحق. لم يعد الجانب الزمني عنصراً محورياً في تطور الفرد الذي يحاول استيعاب اللعبة التي تجري في العالم - بل بات هذا الجانب يلاحق عبر هدف واحد، ويتوصل إليه من جهة واحدة؛ لقد استحال إلى توقّع ولم يعد شراكة.**

إن إخضاع سير التاريخ العالميّ لهدف إلزامي، يعني في الواقع أن نحشر التاريخ تحت سلطة الموضوعية، التي تختزل إمكانيات الخيارات، التوجهات، والمشاريع[1].

وبذلك فإن المعتقد اليهومسيحي سيعلق كلّ الآمال على المستقبل،

(1) Ibid., pp. 155 - 156.

حيث يظن أن المستقبل قادر على (تقويم) الماضي وبذلك اتخاذ دور المخلص. فالزمن لم يعدْ قابلاً للانعكاس في نظر اليهود والمسيحيين، ولذا فإن كلّ حدث تاريخي يتطلب أن يكون معناه هو العناية الربانية، أو إصبع القدرة، أو تجلي الرحمن. لقد تلقى موسى الشريعة في مكان محدد وفي أثناء زمان محدد، ومن بعده علّم يسوع وصنع معجزات وصُلِب في مكان وزمان مدوّنين ومحددين. ولن تحدث مثل هذه التدخلات الإلهية مجدداً في التاريخ البشري، ويلخص إلياد ذلك بالعبارات الآتية:

تحت (ضغط التاريخ) وبدعم من التجربة النبوية والمسيحانية، يطلّ تفسير جديد للأحداث التاريخية من وسط شعب إسرائيل. فمن دون التخلي النهائي عن الفكرة التقليدية حول الأنماط الأولية والتكرارات، يحاول بنو إسرائيل أن (يستنقذوا) الأحداث التاريخية عبر عدّها حضوراً فاعلاً ليهوه.

فالمسيحانية تمنحها قيمة جديدة، ولاسيما عبر إلغاء إمكانية تكرار الأحداث التاريخية إلى ما لا نهاية. فحين يأتي المسيح الموعود، سيخلص العالم مرّة وللأبد، وسينتهي التاريخ عندئذ[1].

وهكذا فحين يأتمر التاريخ مباشرة بأوامر يهوه، فإنه يعمل بوصفه سلسلة من التجليات أو المواقف، كلّ موقف منها لا يمكن عكسه أو نقضه، وكما يلاحظ پيير شونو، وهو مؤرخ فرنسي معاصر شهير، فإن رفض التاريخ بات أمراً مغرياً في نظر الحضارات التي نتجت من اليهومسيحية[2].

تتطلب هذه الملاحظات بعض التعليقات. فإن تقبل المرء فكرة نهاية التاريخ، كما يعتمدها المسيحيون والماركسيون معاً، فإلى أي حد يمكن تفسير المعاناة التي حصلت طوال التاريخ بأسره؟ وكيف من الممكن، من وجهة النظر الماركسية والليبرالية، أن (نخلّص) الاضطهادات الماضية، المعاناة

(1) Mircea Eliade, The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History, translated from French by Willard R. Trask (Princeton: Princeton University Press, 1965), pp. 106 - 107.
(2) Pierre Chaunu, Histoire et foi (Paris: Edition France-Empire, 1980).

الجماعيـة، حملات التهجـير، والإهانات التـي تطفح بها صفحـات التاريخ؟ هذه مشكلة جوهرية ستناقش بتفصيل أكبر في الباب الثاني من هذا الكتاب. ولكـن يكفـي هنـا القول: إن هـذا اللغـز المحير إنـما يزيد من صعوبـة فكرة العدالة غير المحسـومة في المجتمع المسـاواتي (ليبرالياً كان أم ماركسـياً). فإن تحقق أي مجتمع مسـاواتي فعلاً في الواقع، فسـيكون حتماً مجتمعاً من 'النخبة' - أي أولئك الذين، كما لاحظ إلياد، استطاعوا الهروب من 'ضغط التاريخ' ببسـاطة لكونهم ولدوا في المكان والزمان المناسبين. وهناك آراء مشابهة لدى اللاهـوتي المحافظ بول تيليش، الذي يكتب أن 'مسـاواة' كهذه سـتؤدي إلى تفاوت تاريخي هائل، حيث سـتظلم أولئك الذين قضوا نحبهم، بتعبير آرثر كيستلر، 'بإيماءة من الأبدية'[1]، يوضح إلياد مدى عقم الأيديولوجيا الحديثة 'للإصـلاح الاجتماعـي' مثـلاً، حين يذكر كيـف اضطر جنـوب شرق أوربا لتحمـل قـرون من المعانـاة؛ لأنه وقع في طريـق الغزاة الآسـيويين والفاتحين العثمانيـين فقـط. ويلاحظ إلياد أنـه جرّاء حظـوظ الجغرافيـا والتاريخ، فإن الأوربيين الشرقيين لم يسـتملهم أبداً سحر التاريخية الحديثة، وبدلاً من ذلك فإنهم - في أوقات الكوارث السّياسـيّة والاجتماعية الكبرى - لاذوا لاإراديا بالتبرير 'الوثني' التقليدي للتاريخ الدَّوري.

يسـتنتج اليمين الجديد أن المسـيحية بالنسبة إلى المسـيحي هي ما يعرّف قيمة الإنسـان، واليهودية عند اليهودي هي ما يقيّم 'اصطفائية' شـخص ما، وبالنسـبة إلى الماركسي فإن جودة الإنسان ليست ما يحدّد طبقته، بل إن جودة الطبقة هي ما يعرّف الإنسـان، وهكذا يصبح الإنسـان 'مختاراً' بفضل ولائه لمعتقده الديني أو طبقته. وبنحو يشبه خلفاءه العلمانيين المستقبليين، فإن يهوه

---

(1) See Paul Tillich, The Eternal Now (New York: Charles Scribner's Sons, 1963), p. 41 and passim.

كان 'استـخفاف الأبدية' آخر كلمتين خطهما كوسـتلر في روايتـه Darkness at Noon (New York: The Modern Library, 1941), p. 267. وقـد كان كوسـتلر متعاطفـاً مع اليمـين الجديد الأوربي، ونادى في الواقع بأفكار مشابهة. راجع Alain de Benoist, 'Un homme supérieur', Éléments, no. 45, Spring 1983, pp. 5-12.

إلـه غيور، ولهـذا فهو يعارض وجود آلهة وقيم أخـرى، فهو كائن «اختزالي»، وكلـما يوجـد خارج قطيعـه ينبغي إمـا أن يعاقـب أو يدمّر، ولـذا فليس من المفاجـئ أن «المؤمنـين الصادقـين» الموحدين عبر التاريخ قد حرضوا، باسـم الأهداف الأسمى، على عقاب الذين ضلوا عن سراط يهوه المستقيم.

وعـلى العكـس، يكتـب دو بنـوا، فـإنّ «نظاماً يتقبـل عدداً غـير محدود مـن الآلهـة لا يكتفـي بتقبـل تعدديـة أشـكال العبـادة الموجهـة نحوهـا، بل إضافـة إليها وبنحـو أخص، فهو يتقبل تعددية المناقـب، الأنظمة الاجتماعية والسياسية، وتصورات العالم التي تعدّ هذه الآلهة تعابير رفيعة لها»[1]، وينتج مـن ذلـك أن الوثنيـين، أو المؤمنـين بتعدد الآلهة، هـم أقل ميـلاً بنحو معتبر إلى التعصب، وتسـامحهم النسـبي يعود في الأسـاس إلى تقبّـل فكرة «الطرف الثالـث المسـتثنى» (der ausgeschlossene Dritte)، وكذلك رفض الثنوية اليهومسـيحية. ففي العقيدة اليهومسـيحية لا يمكن أن توجد حقائق نسبية، مختلفة، أو متناقضة، حيث إن اليهومسيحية تقصي كلّ ما لا يتوافق مع التقسـيم بين فكرتي الخير والشر. يكتب إلياد أن «التشـدد والتعصب اللذين يميـزان الأنبيـاء والمبشرين بالأديـان التوحيدية الثلاثة يسـتمد مثاله وتبريره مـن نموذج يهـوه»[2]، وفي النظم العلمانية الصريحة، فهـذا يعني أن الأضداد، والمترددين، والذيـن لم ينحـازوا إلى جهة، والذين يرفضون الـرؤى الميعادية السّياسيّة الحديثة، سيصبحون غرضاً للإقصاء أو الاضطهاد.

وهكـذا، في نظر اليمين الجديد، فقد تسـبب التوحيـد الكتابي في فوضى المجتمع الحديث. ففي مطلع تطوره في أوربا، شرع التوحيد اليهومسيحي في سلب الفتنة ونزع القداسة عن العالم الوثني عبر الاقتلاع البطيء للمعتقدات الوثنية القديمة تحت حكم القانون، وعبر هذه العملية التي استمرت لقرون،

---

(1) Alain de Benoist, On Being a Pagan, p. 110.

(2) Mircea Eliade, Histoire des croyances et des idées religieuses (Paris: Payot, 1976), vol. 1, p. 194.

أزالت المسيحية تدريجياً كلّ البقايا الوثنية التي تعايشت معها. وعند مؤلفي اليمين الجديد، فإن نزع القداسة وتبديد السحر Entzauberung من الحياة والسياسة لم ينتج من خروج الأوربيين العارض من المسيحية، بل من التلاشي التدريجي للفكرة الوثنية عن المقدس. لم تكن أوربا مشبّعة من قبل بالعقلية اليهومسيحية أكثر من اللحظة التي باتت الكنائس والبِيَع فيها شبه خاوية.

في الصفحات اللاحقة سنرى كيف يتعامل اليمين الجديد مع ما سماه لويس دومونت «ولادة وانتصار الأيديولوجيات المساواتية والاقتصادية الحديثة»، كما سنتناول أيضاً لماذا ينظر اليمين الجديد إلى الاقتصادية والمساواتية بوصفهما المحورين الرئيسين للشمولية. ومن نافلة القول، في نظر اليمين الجديد، فإن كلّ أنظمة الاعتقاد الحديثة، بما فيها اللّيبراليّة والشّيوعيّة، تمثّل ذرية علمانيّة لليهومسيحية.

الباب الثاني

سحر المساواة: جذور الأزمة الراهنة

«بغض النظر عما سيبدو عليه مستقبلنا، إما كحلم هانئ من الدّيمقراطيّة البرلمانية المعصومة، أو ككابوس من الظّلام الشّموليّ - فالمستقبل في يد الدّولة البوليسية».

فريدريش سيبورغ، شهوة السقوط

«يكفي أن تبتر شعباً ما من تاريخه وذاكرته كي تفتح الطّريق العام للمساواتية».

جان كو، خطاب الانحطاط

تمهيد

في الفصـول السـابقة رأينـا أن مؤلفـي اليمين الجديـد، وكذلك بعض من سـبقهم، يعدّون المسيحية، اللّيبراليّة، والماركسـية هي المثيرات الرئيسة للأزمة الراهنة، ويعتقد بعض أولئك المؤلفين، الذين لخص حججهم ألان دو بنـوا، أن اللّيبراليّـة والماركسـية الحديثتين، كما تجسـدهما أميركا والاتحاد السـوڤيتي عـلى الترتيب، تدعـمان القيم نفسـها - أي المسـاواتية، العولمية، والاقتصادية. وعلى الرغم من أن تطبيق هذه القيم يختلف بشـكل كبير بين أميركا والاتحاد السوڤيتي، فإنها تظل مع ذلك مصدر الشرعية الرئيس لكلا النظامين.

والغرض من الباب الثاني من هذا الكتاب هو دراسة نقد اليمين الجديد لليبرالية والماركسـية الحديثتين، والإيمان الأسـاس لـكلا العقيدتين بركيزة المسـاواة. في الفصول اللاحقة سنشـير بكثافة إلى بعض المؤلفين المحافظين الذيـن، على الرغم من تشـاركهم في الأفكار نفسـها أو شـبه مـا نجده عند اليمين الجديد، يظلون مستقلين عن اليمين الجديد.

يقـول اليمين الجديد، مع اسـتثناءات طفيفة: إن اللّيبراليّة والماركسـية الحديثتـين ترغبـان معـاً في أن تفرضا عـلى كلّ الأمم مُثُل المسـاواة، حقوق الإنسـان، الدّيمقراطيّـة، والتقـدم الاقتصـادي. ولمضادة هذا المدّ العولمي

والعالمي، الـذي تتزعمه الولايات المتحدة والاتحاد السـوفيتي، فإن اليمين الجديـد يدعـو جميـع الأمم، ولاسـيما الأمم الأوروبيـة، إلى الانفـكاك ثقافياً وسياسـياً عـن كلتـا القوتـين العظميين، وعـن اللّيبراليّـة والماركسـية معاً، والانضمام إلى الكفاح المشـترك من أجل «قضية الشـعوب». بعبارة أخرى، فبـدلاً من إيـمان غائم بحقوق الإنسـان العالميـة، يؤكد اليمـين الجديد على أولويـة الحقوق القومية، وبدلاً من أحلام مجردة ومتهربة عن الدّيمقراطيّة، المسـاواتية، ومـن أسـطورة التقدم الاقتصـادي، فإن اليمـين الجديد ينادي بالعودة إلى «الجذور» وتأسيس مجتمعات عضوية.

ستسـتكشـف الصفحـات اللاحقة لماذا يـرى اليمين الجديـد، وبعض المؤلفين المحافظين الآخرين، في اللّيبراليّة والماركسـية سببين كبيرين للأزمة الراهنـة. فاليمـين الجديد يؤكد بـإصرار حقيقة أن التصـورات الغائمة عن المسـاواة، الدّيمقراطيّة، والتقدم الاقتصادي كثـيراً ما تقع ضحية تلاعبات سياسـية خطرة، تخلـق بدورها دوماً إحباطات سياسـية جديـدة. والفكرة الرئيسـة عند اليمين الجديد هي أن المساواة حين يطلق لها العنان، فالمجتمع مهدد بالانجرار إلى «الشّـموليّة الدّيمقراطيّة»، وعلى العكس، فحين تقتصر المسـاواة على الفضاء الدسـتوري والسـياسي، فـإن التفاوتـات الاقتصادية الحـادة والجيوب المسـتديمة للفقر مقـدر لها البقاء والرسـوخ، وباختصار، فوفقاً لليمين الجديد، فإن التناقضات الاقتصادية المتأصلة في اللّيبراليّة تمهد المجال حتماً كي تصبح الشّـيوعيّة نظاماً مرغوباً، يقود في النهاية إلى شمولية ديمقراطية. إليك كيف يلخص دو بنوا هذه النقطة:

تكشف اللّيبراليّة عن طابعها الفصامي وعجزها الدستوري، نظراً لكونها نظاماً يولّد التفاوت، ويولد في الوقت نفسه، عبر مقت التفاوت، الأساس النظـري لشرعيته. وهذا هو السـبب في أن الساسـة اللّيبراليّـة لا يملكون أي شيء يـردون به على نقادهـم الاشـتراكيين سـوى الكفاءة الأعلى – أي

باختصار: ضمان نجاح أكبر في تحقيق الأهداف نفسها[1].

سيمضي هذا الباب من الكتاب بالنحو الآتي: في فصل «ميتافيزيقا المساواة» سنخطط بإيجاز أصول الأفكار المساواتية وتأثيرها في التطور اللاحق للفكر اللّيبراليّ والمساواتي. وسيكشف هذا الفصل أن الإرث اليهومسيحي كان له مساهمة معتبرة في ظهور الأفكار المساواتية في المجتمعات الحديثة، وعلى الرغم من الفصل المزعوم بين الكنيسة والسلطة السّياسيّة في المجتمعات الغربية، فإن الخطاب السّياسيّ في الديمقراطيات اللّيبراليّة ما زال يستمد بكثافة من التراث اليهومسيحي. وسنحاول أيضاً أن نحدد الفرق الرئيس بين التصور اللّيبراليّ والاشتراكيّ للمساواة، وصراعهما الدائم حول فكرة المساواة الاقتصادية.

أما فصل «اليمين الجديد والمساواة السرابية» فيتناول نقدياً الفكرة اللّيبراليّة عن المساواة التاريخية، حقوق الإنسان، والتساوي في الفرص الاقتصادية من منظور المفكرين المحافظين. أغلب هذا الفصل مكرّس لمؤلفي اليمين الجديد وبعض المؤلفين المحافظين الذين كثيراً ما توازي أفكارهم أفكار اليمين الجديد. ومن المهم جداً أن نؤكد أن أياً من المؤلفين المذكورين في هذا الفصل لا يتبنى علناً التفاوت القانوني، أو حتى يتحدى كلّ الممارسات السّياسيّة في المجتمعات اللّيبراليّة. فمسعاهم يتخلص في فضح عيوب النظرية اللّيبراليّة عن حقوق الإنسان وتساوي الفرص الاقتصادية. وإضافة إلى ذلك، فسنرى أن المؤلفين محل البحث يشتركون في خوفٍ ضارب الجذور من أن هذه العيوب ستغطي في النهاية على الفكرة الأساسية لحرية الإنسان. ومن بين المؤلفين الذين سيشار إليهم في أثناء مناقشتنا، نذكر منظري اليمين الجديد لويس روجييه، ألان دو بنوا، پيير كريبس، ومحافظين آخرين مثل ماكس شيلر، أنطوني فلو، وكثير غيرهم. كما سنستكشف بإيجاز كيف تعامل هؤلاء المؤلفون مع الفكرة اللّيبراليّة

(1) Alain de Benoist, 'L'ennemi principal', in Éléments, no. 41.

الممجدة عن المساواة القانونية و «تساوي الفرص» الاقتصادية، ولماذا يعتقدون بأن بعض المقدمات النظرية اللّيبراليّة عسيرة التطبيق عملياً.

في نظر اليمين الجديد، فإن المشكلة الأساسية في اللّيبراليّة هي موقفها المتناقض حيال المساواة. فاليمين الجديد يؤكد مرّة بعد أخرى على أن المساواة لا يمكن ضبطها؛ فما أن ينادى بها في المجالات القانونية والسياسية، لابدّ لها من أن تكمل مسارها في كلّ الأنحاء الأخرى، بما فيها مجال الاقتصاد. وبذلك فإن الحقوق القانونية المتساوية تظلّ بلا معنى ما لم تدعمها حقوق اقتصادية متساوية، أي حقوق في حصص متساوية من الثراء.

وكما يرى اليمين الجديد، فإن المنظرين الماركسيين أشد اتساقاً في صياغتهم لعقيدة الحقوق الطبيعية، حيث إن الماركسيين يدّعون أن المساواة الاقتصادية جزء أساس من الحقوق الطبيعية. بعبارة أخرى، فعند اليمين الجديد، لم يحقق الليبراليون سوى دور ضعيف في المناداة بالمساواة الاقتصادية، ونتيجة لذلك فقد جعلوا من أنفسهم أهدافاً دائمة لخصومهم الاشتراكيين ولاسيما الماركسيين. إليك كيف يرى دو بنوا الموقف:

بدلاً من أن تكوّن مناعة ضد الشّيوعيّة، فإن اللّيبراليّة في النهاية تجعل من الشّيوعيّة خياراً مقبولاً - وذلك بثلاثة أشكال: فهي تجعلها مقبولة عبر ترويج المثال المساواتي، الذي تظل بحد ذاتها عاجزة عن تحقيقه. وبذلك فإنها [أي اللّيبراليّة] تقدّم بشكل مخفف ذلك الطموح الذي يمثّل أساس الشّيوعيّة نفسها.

كما أنها أخيراً تجعل الشّيوعيّة مقبولة، عبر استخلاص عقيدة التكيف التقاني التي تعمل على تغييب الناس عن الحرية الحقة، وهي فوق ذلك تجعلهم مستعدين لتقبل الاشتراكيّة على أساس الحس الذي لا يتوقف بالمساواة والأمان[1].

---

(1) Loc. cit., April-May 1982, p. 45.

يحلل فصل «الإنسان الاقتصادي» طبيعة المجتمعات اللّيبراليّة الحديثة. ومثل اليسار الجديد، فإن اليمين الجديد يصف النظم اللّيبراليّة بأنها شموليات «ناعمة»، فالليبرالية من جهة تدّعي أن همها الرئيس هو الحرية، ولكن آلياتها الداخلية من جهة أخرى تثبت دوماً أن همها الحقيقي هو الاقتصاد، الاستهلاكية، وعبادة المال، وفي نظر اليمين الجديد، فإن اللّيبراليّة في الأساس عقيدة للاقتصاد والأخلاق، أو المال والقيم، حيث تصبح كلّ الظواهر الاجتماعية والإنسانية مختزلة في عالم التبادلات الاقتصادية، وتقود الاختزالية الاقتصادية في البلدان اللّيبراليّة تدريجياً إلى الاغتراب الاجتماعي، الهوس بالخصوصية والفردية، وأهم من ذلك: إلى الاقتلاع Entwurzlung الإثني والقومي. وبذلك فحين تتفكك العرى الإثنية، تترك المجتمعات اللّيبراليّة مع التشظي الاجتماعي، الذي يتبعه ما سماه أوتمار شپان «حرب الكل ضد الكل»، وهو ما يؤدي مباشرة إلى الشّموليّة الشّيوعيّة.

كما سيلاحظ القارئ، فهذا الباب أشد وصفية من سابقه، فهو في الأساس يوضح بعض العواقب الاجتماعية لما يسميه دو بنوا ‹فصام اللّيبراليّة›. فعند اليمين الجديد، تتمثل الخطوة اللاحقة في الدينامية المساواتية بالانتقال من اللّيبراليّة إلى الاشتراكيّة الماركسية أو ‹الشّموليّة الشّيوعيّة›. وسيحاول فصلا «الشّموليّة والمساواتية» و «الإنسان السوڤيتي» أن يوضحا ويبسطا نظرية اليمين الجديد ذاته عن الشّموليّة. وإضافة لذلك، سنركز أيضاً على بعض الممارسات الشّموليّة في النظم الشّيوعيّة السابقة.

يجدر بنا التأكيد على أن اليمين الجديد، وكذلك بعض المؤلفين المحافظين المعاصرين في أوروپا، قد قاموا بمراجعات مفصلة للنظريات السابقة عن الشّموليّة. في الواقع، فإن كلّ مؤلفينا يتفقون على أن المساواة المنفلتة، إلى جانب أسطورة التقدم الاقتصادي، توفّر الإطار المناسب «للديمقراطية الشّموليّة»، التي تعدّ في رأيهم أشد أشكال الشّموليّة تطرفاً.

ومن بين المؤلفين الذين سنتعرض لهم نذكر ميشيل مافيسولي، كلود پولان، ودو بنوا.

من المهم أن نلاحظ أن بعض المؤلفين محل البحث كثيراً ما يشيرون إلى الدول الاشتراكيّة في أوربا الشرقية والاتحاد السوڤيتي بوصفها (شيوعية)، ولذا فإننا في هذين الفصلين سنتبنى هذا الوصف أيضاً من دون منحه أي دلالة محتقرة بالضرورة، كما هو الشائع عند بعض المحافظين. فمن نافلة القول إن هناك فروقاً مهمة بين السويد الاشتراكيّة والاتحاد السوڤيتي الاشتراكيّ، وبذلك فمن أجل التشديد على هذه الفروق، أجد من المناسب أكثر أن أستعمل لقب (شيوعي) لوصف الواقع الاجتماعي في الاتحاد السوڤيتي. ففي أعقاب إجراءات الشفافية وإعادة الهيكلة perestroika & glasnost، لم يعدْ كثير من المنظرين الليبراليين يعدّون الاتحاد السوڤيتي بلداً (شمولياً)، ولعلّهم باتوا من ثم يفضلون وصفه (بالسلطوي). وكما أشرنا من قبل في بداية الكتاب، فلا توجد للأسف أي مفردات سياسية منتظمة يمكن لعلماء الاجتماع أن يعتمدوا عليها في وصف الظواهر الاجتماعية. ومن المؤكد أن كثيراً من المؤلفين المعاصرين قد يرفضون اليوم حتى عدّ الاتحاد السوڤيتي بلداً شمولياً.

إن الخطاب السّياسيّ الذي يستعمله مؤلفو اليمين الجديد فيما يخص فكرة الشّموليّة قد يقود بالفعل إلى بعض الالتباسات. فلم يعدْ سراً أن اليمين الجديد يشير إلى المجتمعات اللّيبراليّة الحديثة بوصفها (شموليات ناعمة)؛ وهو لقب ربما يصدم الكثير من الليبراليين بعدّه ظالماً وبلا أساس. وعلى العكس، فكثير من البلدان الاشتراكيّة كثيراً ما كانت تصور الدّول اللّيبراليّة على أنها (شمولية) من دون أن تعترف بطبائعها الشّموليّة ذاتها. ولا شك في أنه حتى ستالين نفسه قد نظر إلى مجتمعه بوصفه أعظم إنجاز ديمقراطي.

في نظر اليمين الجديد فإن المجتمعات اللّيبراليّة، مع تحولها إلى

الشفافية الاجتماعية، واختزالها للحرية في (التحرر) الاقتصادي، تندد عن عمد بالقيم الروحية العليا، وبذلك فهي تكشف قطعاً عن طابعها الشمولي البدئي، على الرغم من التعددية الاجتماعية والسياسية الظاهرية التي تتبناها بكل حماسة. فعند كلود پولان، وهو باحث محافظ فرنسي مرموق، تعد الفردية، الاقتصادية، والمساواتية هي المكونات الرئيسة لوصفة الشّموليّة التي تقبع كامنة في المجتمعات اللّيبراليّة القائمة. ومن جهة أخرى، فعند ألكسندر زينوڤييڤ، وهو منشق روسي وخبير معتبر في المنطق كان له أيضاً تأثير جذري في اليمين الجديد والمشهد المحافظ الأوربي، فإن الاتحاد السوڤيتي مجتمع شيوعي كامل، شديد الدّيمقراطيّة، وفوق ذلك فإنه مجتمع استطاع بنجاح أن يخلق عينة جديدة هي الإنسان السوڤيتي. كما أن زينوڤييڤ، الذي يشترك في تشابهات مدهشة من حيث نظرية المعرفة والتحليلات الاجتماعية مع باريتو، پولان، ودو بنوا، مقتنع أيضاً بأن الشّيوعيّة السوڤيتية قد حققت المساواة في كلّ مستويات المجتمع، بغض النظر عن كلّ العواقب غير المستساغة التي اضطر الشعب السوڤيتي لتحملها من أجل تحقيق هذه المساواة. وكما سنرى في الفصل الأخير، فإن زينوڤييڤ يقول: إن الغولاغ لم يكن أبداً نتيجة تصادفية للتاريخ، أو انشقاقاً شمولياً عن المبادئ الدّيمقراطيّة، بل إنه كان الشكل النهائي الذي اتخذته الطموحات الدّيمقراطيّة والمساواتية التي كانت ستطبق مع أو من دون ماركس واشتراكيته العلمية.

بالطبع ففي وسط تنوع كهذا في المصطلحات والتصورات المختلفة لدى مؤلفين محافظين مختلفين، كثيراً ما يصعب الاتفاق على المصطلحات الأنسب. ولذا فقد بات لزاماً على هذا الكتاب أن يوصل رسالة يفترض أن تكون مقبولة لدى المؤلفين المذكورين أعلاه، بغض النظر عن الصياغات المختلفة التي وضعوها لتصوراتهم. فعند مافيسولي، زينوڤييڤ، پولان، دو بنوا، دومون، وربما بعض المؤلفين الآخرين، ليست الشّموليّة الحقة قومية

بل أمية. فالشـمولية الحقة ليسـت اضطهاد القلة للكثـرة، بل هي اضطهاد الكثرة للقلة. وكما يلخص پولان فإن «الشّـموليّة هي الإرهاب التام للكل ضـد الـكل في كلّ الأوقـات»، وقد كانـت الـدول اللّيبراليّة والاشـتراكية الحديثة قادرة على تحقيق هذا الصنف الغريب من الإرهاب.

في نظـر اليمـين الجديد، فإن الإنسـانية تتجـه نحو الفوضى الشّـموليّة التي لا تملك قضية سـوى الإيمان اليهومسـيحي البدئي بالمسـاواتية. وهذا في النهاية هو الاعتقاد الرئيس لليمين الجديد بالنظر إلى نشأة وتشكل المثال المساواتي والدّيمقراطيّ.

الفصل الأول

ميتافيزيقا المساواة

إن فكـرة المسـاواة قديمـة قـدم البشرية نفسـها، وعلى الرغـم من أن التجـارب المسـاواتية يعـرف عنها أنها حدثـت في وقت مبكر مـن التاريخ ولا نملـك عنها إلا معلومات ضئيلة، فإننا مع اليهودية ومن ثم المسـيحية نستطيع أن نتتبع بيقين أكبر نشأة نظام الاعتقاد الحديث بالمساواتية وتصلبه التدريجي، وسـيتقيد هذا الفصـل بتأمل عابر في صعود المثال المسـاواتي في الفكر الغربيّ وتشكله.

يعتقـد عـدد مـن المؤلفـين ذوي التوجهـات اللّيبراليّة، الاشـتراكيّة، والمحافظة بأن المثال الحديث عن المسـاواة يديـن بالكثير إلى الأنبياء اليهود الأوائل. ولذا يقول المؤلف الفرنسي جيرار والتر في كتابه أصول الشّيوعيّة إن جذور المثال المساواتي الحديث والاعتقاد بالأخوة والديمقراطية يمكن تتبعهـا وصـولاً إلى منطقـة اليهودية والنصـوص اليهودية المبكـرة[1]، وفي

(1) Gérard Walter, Les origines du communisme (Paris: Payot, 1931), 'Les sources judaïques de la doctrine communiste chrétienne', pp. 13 - 65. Compare with Vilfredo Pareto, Les systèmes socialistes (Paris: Marcel Girard, 1926), vol. 2, 'Les

سياق مشابه يكتب الباحث الأميركي عمانوئيل راكمان، في مقاله «اليهودية والمساواة» أن اليهودية تستمد فكرة المساواة من أن الله خلق رجلاً واحداً تحدرت منه البشرية بأسرها:

كان امتلاك كلّ البشر لسلف واحد يؤخذ بمعنى أن البشر قد خلقوا متساوين، وهم يتمتعون بهذه المساواة بفضل كونهم مولودين فحسب، حتى لو لم يحصلوا بعد على ملكة العقل[1].

في الواقع فإن راكمان يرى اليهودية مهمة بشكل حاسم في تطور الحقوق الطبيعية، ومن ثم حقوق الإنسان، التي أصبحت من بعد حجر الزاوية في العقيدة الأميركية حول الحقوق الطبيعية. وهو يضيف:

كان ذلك هو المصدر الوحيد الذي استطاع توماس باين الاعتماد عليه في كتابه حقوق البشر كي يدعم عقيدة إعلان الاستقلال الأميركي القائلة بأن جميع البشر قد خلقوا متساوين. وقد كانت هذه العقيدة أساسية في اليهودية[2].

كما كان الباحث الأميركي ميلتون كونفيتز يحمل آراء مشابهة، حيث يقول في كتابه اليهودية والفكرة الأميركية إنه ضمن إطار النظام الديني، فقد كان محالاً على «الآباء المؤسسين» الليبراليين أن يصلوا إلى فلسفة المساواة في غياب الاعتقاد بتوحيد أخلاقي؛ أي الاعتقاد بإله واحد. يكتب كونفيتز:

في قاع الإيمان الدّيمقراطيّ ثمة تأكيد أخلاقي: لا ينبغي أن يستخدم البشر بوصفهم مجرد وسائل لهدف ما، أو أدوات؛ فكل منهم هدف في حد ذاته، وروحه قادمة من مصدر كلّ الحياة... فمهما كان أصله واطئاً،

---

systèmes métaphysiques-communistes', pp. 2 - 45.

(1) Emanuel Rackman, 'Judaism and Equality', in Equality, edited by J. Roland Pennock and John W. Chapman (New York: Atherton Press, 1967), p. 155.

(2) Loc. cit.

فالإنسان موجود هنا فقط بنعمة الله – ولا يدين بحياته لأحد إلا لله. ولديه حق متساو في السعي لأجل السعادة؛ فالحياة والحرية والسعي لأجل السعادة ملك له ببساطة بفضل أنه إنسان حي[1].

إن المثال اليهودي هو ملكوت السماوات، حيث تسود المساواة والسلام، ويمكن القول بأن هذه المبادئ قد لعبت أيضاً دوراً مهماً في الفكر اللّيبراليّ والاشتراكي الحديث. وإلى جانب فكرة الأخوة والحرية، تعد المساواة اليوم فكرة فاعلة وراء الفكر الدّيمقراطيّ. وإضافة لذلك، فمن الجدير بالذكر أن فكرة المساواة ظهرت أصلاً كمساواة تامة للأرواح أمام الله؛ وحتى القرن السابع عشر والثامن عشر على الأقل، فإنها لم تعنِ بالضرورة أن على كلّ الناس أن يملكوا حقوقاً قانونية وسياسية متساوية. قد يقول المرء بأن جهود بعض المفكرين العقلانيين، بمن فيهم لوك، ميل، وحتى روسو، تمثّلت أساساً بتحويل المثال المساواتي المسيحي إلى شكل يعدّ مناسباً لعالم علماني كان يشهد ببطء، ولكن بيقين تآكل سلطة الكنيسة. يرى شارل ريس في كتابه الغني بالتوثيق الفلاسفة اليوتوبيون في شخص مابلي، كوندورسيه، ومن بعدهما روسو، أنبياء علمانيين ألفيين كانت أفكارهم عن المجتمع العادل مشابهة بأنحاء عدّة للنبوءات اليهودية القديمة[2].

وفي القرن الثامن عشر ظهر دافع علماني آخر للأفكار المساواتية لدى الباحثين البروتستانت، المعجبين بالقانون الطبيعي jus naturale، من أمثال غروتيوس، بوفندورف، وإيمر دي ڤاتل، الذين أملوا أنه مع مجيء

(1) Milton Konvitz, Judaism and the American Idea (Ithaca and London: Cornell University Press, 1978), p. 71.

(2) Charles Rihs, Les philosophes utopistes (Paris: Marcel Rivière, 1970). Compare with the interesting essay by Norman Cohn, 'Medieval Millenarism', in Millennial Dreams in Action (New York: Schocken, 1970).

في ص 33 يقول كوهن: «أكثر من أي دين آخر، تدور الديانة اليهودية حول توقع عصر ذهبي في المستقبل؛ وقد ورثت المسيحية هذا التوقع عنها».

الإصلاح فإن أبواب المساواة ستنفتح أخيراً أمام البرجوازية البازغة، ومن ثـم فمـع علمنة الحيـاة تدريجياً وصعـود الطبقة البرجوازيـة، بدأت دوغما القانـون الطبيعـي بالتنامي في المجتمعات اللّيبراليّـة المبكرة، وأصبحت في النهاية تعرف «بحقوق الإنسـان» والحقوق المتساوية أمام القانون. يلخص كارل ي. فريدريش هذه النقطة بالعبارة الآتية:

إن المسـاواة القانونيـة أمـام القضاء هـي بمعنى ما صيغـة علمانية من المسـاواة أمـام الله؛ فكل مـن الله والقانون يرتقيان على الفـرد واحتياجاته. لكـن كلتـا الفكرتين تقترحـان أنه في بعـض الأنحاء الأساسـية جداً، يحق للبشر أن يطالبوا بمعاملتهم كما لو كانوا متساوين[1].

حين ينظر المرء بأثر رجعي إلى المكاسـب السّياسيّة للعقيدة المساواتية، يمكنـه بوضـوح أن يلاحظ تقدمهـا المطرد عـبر التاريخ. فحتى الكنيسـة الكاثوليكيـة، التـي استنكرت في القـرن التاسـع عـشر حقـوق الإنسـان والديمقراطية والليبرالية بوصفهم «بدعاً غير مسيحية» في رسائلها البابوية، مثل Quanta Cura & Syllabus Errorum، كثيراً ما باتت تقدم نفسها بوصفهـا نصيراً لتلك القيم بعينها منذ الحرب العالمية الثانية، ولاسـيما منذ مجمع الفاتيكان الثاني[2].

وقـد لاحظ إرنسـت تريلتـش، لويس روجييـه، وفيرنر سـومبارت، الذيـن يمكـن ربطهـم أيضاً بـإرث «المحافظـة الثورية»، قبـل وقت طويل أنـه ليس من قبيل الصدفـة أن تمد اللّيبراليّة جـذوراً عميقة تحديداً في تلك البلـدان التي عرفت بتمسـكها الشـديد بالكتاب المقدس ولاسـيما بالعهد

(1) Carl J. Friedrich, 'A Brief Discourse on the Origin of Political Equality', in Equality, p. 227.

(2) في الرسـالتين الحبريتـين Quanta Cura & Syllabus Errorum لعـام 1864، أدان الفاتيـكان الدّيمقراطيّـة والليبراليـة بقوة. أمـا بعد الحرب العالمية الثانية، ولاسـيما بعد عـام 1966، فإن موقف الفاتيكان تجاه الدّيمقراطيّة والليبرالية قد تغير بوضوح.

القديم[1]، ويكتب تريلتش أن النسخة الكالفنية من المسيحية، كما تطورت في الولايات المتحدة، باتت وسيلة لتطوير وتمتين المثال المساواتي، الذي نبعت منه لاحقاً العقلية السلمية العالمية، وكذلك الاعتقاد بحقوق الإنسان الشاملة[2]، وفي عهد أقرب، أكد جيرول س. أورباخ في مقالته «اللّيبراليّة وأنبياء اليهود» أن الليبراليين في أميركا، يهوداً كانوا أم مسيحيين، اعتادوا تقليدياً أن يستشهدوا بأنبياء اليهود من أجل تقديم إدانة لأمراض المجتمع. فهو يقول:

> ما تزال اللّيبراليّة جيدة لليهود، وفقاً للحكمة الشائعة، وذلك لأنّ القيم اللّيبراليّة تعبّر عن التزام بالمثل النبوية. [كما أن] الالتزام بحكم القانون (وهو إرث التوراة) الذي يوطده الشغف بالعدالة الاجتماعية، هو ما يعرّف الإرث الكتابي للأيديولوجيا الأمريكية[3].

---

(1) Ernst Troeltsch, The Social Teaching of the Christian Churches (New York: Harper, 1960), p. 64 in the German edition; Werner Sombart, The Jews and Modern Capitalism (Glencoe, Illinois: Free Press, 1951).
في ص 44 يكتب سومبارت أن «ما نسميه بالنزعة الأميركية ليس سوى اليهودية مستخلصة (geronnenes Judentum) إن جاز لنا التعبير».
Also Louis Rougier, La Mystique démocratique: ses origines, ses illusions, prefaced by Alain de Benoist (Paris: Éditions Albatros, 1983), especially Chapter V, 'Le protestantisme et le capitalisme', pp. 187- 221.
نشر هذا الكتاب لأوّل مرّة عام 1929 وكان له نفوذ معتبر في الأوساط المحافظة في أوربا. وللمؤلف نفسه أيضاً: Du paradis à l'utopie (Paris: Copernic, 1977), pp. 133-201.

(2) Troeltsch, op. cit., p. 310 (p. 768 in the German edition). And the passage on 'Naturrechtlicher und liberaler Character des freikirchlichen Neucalvinismus', pp. 762- 772. Compare with Georg Jellinek, The Declaration of the Rights of Man and of Citizens (Westport: Hyperion Press, 1979).
في ص 77 يكتب يلينك أن «فكرة التأسيس القانوني لحقوق الفرد المتأصلة المقدسة الثابتة ليست ذات أصل سياسي بل ديني».

(3) Jerol S. Auerbach, 'Liberalism and the Hebrew Prophets', in Commentary, vol. 84, no. 2, August 1987, p. 58. Compare with Ben Zion Bokser in 'Democratic Aspirations in Talmudic Judaism', in Judaism and Human Rights, edited by Milton Konvitz (New York: W. W. Norton, 1972).
في ص 146 يكتب بوسكر أن «التلمود قد أوجب بكل إلحاح أن يمنح كلّ شخص اتهم بخرق قانون ما

في نظر كارل شميت، الذي تحدثنا عنه من قبل في فصول سابقة، فإن «اللاهوت السّياسيّ لليبرالية والاشتراكية ما يزال يستمد من الخطاب الميعادي في اليهودية والمسيحية، على أنه يمنح خطابه نكهة أشد علمانية»[1]، ويوافقه اليمين الجديد في هذا الرأي، حيث يؤيده أيضاً في أن المثال المساواتي، حقوق الإنسان الدستورية، والعالمية تمثّل تبادل مواضع للميعادية غير الأوربية، الشرقية، واليهومسيحية.

المساواة اللّيبراليّة أم الاشتراكيّة؟

حين يقول المؤلفون الليبراليون إن كل البشر متساوون، فإن ذلك لا يعني أن يكونوا متطابقين. فمن المهم أن نلاحظ أنه بالنسبة إلى المفكرين الليبراليين، لم تكن المساواة تعني التماثل، ولا صلة بين اللّيبراليّة والانسياق. ففي النظرية اللّيبراليّة، يعني القول بأن كل البشر متساوون أنه ينبغي معاملتهم كلّهم بإنصاف والاعتراف بالفروق فيما بينهم. وقد كان هناك شعور خفي لدى المنظرين الليبراليين بأن فكرة المساواة وفكرة الحرية مترابطتان، فكلتا الفكرتين نابعة من الإيمان نفسه بالإنسانية المشتركة لبني البشر واحترام كلّ الأفراد؛ حيث يقول جون لوك، وهو مفكر لعب دوراً حاسماً في تطوير الفكر اللّيبراليّ:

لابدّ أن نراعي أيضاً حالة من المساواة، يتكافأ فيها الكل أمام السلطة والقضاء، من دون أن ينعم أحد بأكثر مما ينعم به غيره. فمن الواضح أن المخلوقات المتساوية في المرتبة والنوع، والمتساوية في فرصها أمام الطبيعة، والمتمتعة بالملكات عينها، لابدّ وأن تتساوى فيما بينها من دون تبعية أو

محاكمة عادلة، ويكون كل الناس سواسية أمام القانون، بلا فرق بين الملك والشحاذ».

(1) Cf. Carl Schmitt, Political Theology (Cambridge: MIT Press, 1985), pp. 35 -46. يكتب شميت في ص 36 «إن مفاهيم النظرية الحديثة للدولة كلّها ذات الدلالة هي مفاهيم لاهوتية معلمنة...»

خضوع، إلا إذا شاءت إرادة الخالق الصريحة أن يعلو شأن أحدهم على الآخر[1].

يعتقد بعض الليبراليين، مثل ريتشارد هـ. تاوني، على الرغم من إقرارهم بالفروق الفطرية بين البشر كما تتجلى في تفاوت قدراتهم وذكائهم، بأن على اللّيبراليّة أن تطمح إلى جعل المساواة في الفرص متاحة أمام الكل؛ لأنه بذلك النحو وحده ستصبح الفروق بين المتنعمين وغير المتنعمين أقل افتضاحاً، ففي فقرة مهمة من كتاب المساواة يكتب تاوني:

لكن الأمر المهم هو أن المساواة ينبغي ألا تتحقق كلياً، بل يجب السعي وراءها بإخلاص. فما يهم صحة المجتمع هو الهدف الذي يتوجه نحوه، أما ادّعاء أنه ليس من المهم نحو أي هدف يتجه؛ لأنّه مهما يكن الاتجاه فإن الهدف سيهرب منا كالسراب، فليس بالعلمي بل هو لاعقلاني[2].

ولكن المشكلة تظهر بالطبع حين ترتبط فكرة المساواة بالمطالبة بالمساواة الاقتصادية، التي تستحضر بدورها نظريات تنحرف بشدة عن الإرث اللّيبراليّ. فمن بابوف إلى ماركس، شنع كثير من المنظرين الاشتراكيين على المفارقات الاقتصادية الهائلة في العادة ضمن المجتمع اللّيبراليّ - وهو المجتمع الذي اعتاد التفاخر بالمساواة القانونية واحترام حقوق الإنسان. والهدف المعلن للاشتراكيين، ولاسيما المنظرين الماركسيين، كان إزالة تلك الحواجز الاقتصادية وخلق مجتمع يترجم فيه تكافؤ الفرص الاقتصادية أيضاً إلى تكافؤ النتائج الاقتصادية. ففي فقرة مشهورة من نقد برنامج غوتا، وضح ماركس نقده للمساواة اللّيبراليّة كما يأتي:

إن هذا الحق المتساوي [في اللّيبراليّة] هنا من حيث المبدأ هو حق غير

(1) John Locke, On Civil Government (London: J. M. Dent and Sons, 1924), p. 118, in chapter 'Of the State of Nature', § 4.

(2) Richard H. Tawney, excerpt from Equality, in The Idea of Equality, edited by George L. Abernethy (Richmond: John Knox Press, 1959), p. 238.

متساو لقاء عمل غير متساو؛ فهو لا يقرّ بأي امتياز طبقي؛ لأن كلّ إنسان ليس سوى شغيل كغيره؛ ولكنه يقرّ ضمناً بعدم المساواة في الملكات الفردية، وبذلك في الكفاءات الإنتاجية بوصفها امتيازات طبيعية.

ولذا يقترح ماركس رؤيته لمجتمع سيتمكن من تحقيق المساواة الحقة:

وفي الطور الأعلى من المجتمع الشّيوعيّ، بعد إن يزول خضوع الأفراد المذل لتقسيم العمل ويزول معه التضاد بين العمل الفكري والعمل الجسدي؛ وحين يصبح العمل، لا وسيلة للعيش فحسب، بل الحاجة الأولى للحياة أيضاً؛ وحين تتنامى القوى المنتجة مع تطور الأفراد في كل النواحي، وحين تتدفق جميع ينابيع الثروة العامة بفيض وغزارة - حينذاك فقط، يصبح بالإمكان تجاوز الأفق الضيق للحق البرجوازي تجاوزاً تاماً، ويصبح بإمكان المجتمع أن يسجل على رايته: من كلّ حسب كفاءاته، ولكل حسب حاجاته![1].

عادة ما يخص الماركسيون الثروة الاقتصادية بالنقد بوصفها الشكل الأهم من التفاوت. وبنحو منطقي، فلو لم تعد ملكية وسائل الإنتاج حكراً على القلة، فإن البناء الفوقي (القانوني) سيغير من طبيعته أيضاً، وكذلك ينبغي إصلاح التعريف البرجوازي لحقوق الإنسان. وهذه نقطة مهمة بالخصوص، سنناقشها فيما بعد، ولاسيما حين نبدأ في دراسة أسباب الفشل المتكرر للحملات اللّيبراليّة لنصرة حقوق الإنسان في بلدان أوربا الشرقية الشّيوعيّة سابقاً والاتحاد السوڤيتي السابق. يعالج جون ريس هذه النقطة في كتابه المساواة:

إن الماركسي ملتزم بما يكفي بالتشديد على أهمية الملكية لوسائل الإنتاج لدرجة أنه يعدّ هذه الحقيقة عاملاً رئيساً وحاسماً في توليد التفاوتات الاجتماعية؛ ومن هنا تأتي قناعته بأن الملكية والتحكم العام بهذه الوسائل

---

(1) Karl Marx, Critique of the Gotha Programme (New York: International Publishers, 1938), pp. 910-.

ضروريان وكافيان لتحقيق مجتمع لاطبقي[1].

يتوقع أن يؤدي انتقال الملكية من البرجوازيين إلى العمال إلى انهيار الرأسمالية، على الرغم من أن المرء لو اتبع منطق المساواة، فقد يكون من المعقول أن يتصور مجتمعاً تتضمن فيه فكرة المساواة أيضاً مساواة الظروف الاقتصادية.

في نظر ديفيد تومسون، فإن المساواة الاشتراكيّة غير ممكنة ولا مرغوبة، حيث إنها لن تمثل انهيار الرأسمالية فحسب، بل ستقود أيضاً إلى نهاية الثقافة والحضارة[2]، وعلى الرغم ذلك فإن تومسون يدرك أنه في المجتمعات اللّيبراليّة المعاصرة فإن الشبق نحو المساواة قد يهيمن لدرجة أنه قد يغطي تماماً على حب الحرية. وذلك عنصر مهم في مناقشتنا وسنشير إليه مراراً في طيّات بحثنا، ويبدو أن كثيراً من المؤلفين، على طول الطيف الأيديولوجي بأكمله، متفقون على أن اللّيبراليّة – على الرغم من إنجازاتها الهامة في صعيد الحقوق السّياسيّة والقانونية – لم تكن ناجحة حقاً في ضمان الحقوق الاقتصادية لكلّ الناس. ويلاحظ تومسون بنبرة مريرة:

إن كثيراً ممن قد يدافعون بحزم حتى أنفاسهم الأخيرة عن حقوق الحرية والمساواة... (كما قد يفعل كثير من الليبراليين الإنجليز والأمريكيين) قد يولون فراراً من فكرة المساواة الاقتصادية[3].

قد يكون من المفاجئ، خاصة لليمين الجديد، أن فكرة المساواة المتقبلة بنحو واسع في المجتمعات اللّيبراليّة في هيأة حقوق قانونية، دينية، وسياسية مضمونة، عادة ما تجتنب في الفضاء الاقتصادي. قد يتقبل المرء فرضية أنه إن كانت التفاوتات السّياسيّة والاجتماعية كافة من صنع البشر، فإن التفاوت الاقتصادي الذي لم يعالج بعد هو نتاج لأفعال البشر أيضاً، ومن

---

(1) John Rees, Equality (New York: Praeger Publishers, 1971), p. 35.
(2) David Thomson, Equality (Cambridge: Cambridge University Press, 1949), p. 9.
(3) Ibid., p. 79.

الجدير بالذكر أن إمكانية المساواة القانونية ما أن ظهرت بوصفها واقعاً محتملاً في الفكر السّياسيّ في القرن السابع عشر، فسرعان ما تعرضت لهجوم من قبل أولئك الذين عدّوها غير كافية وانتقائية في التطبيق. يلاحظ سانفورد ليكوف مثلاً لأنّ فكرة المساواة لم توفر العتاد الفكري للبرجوازية الصاعدة في القرن السابع عشر فحسب، بل ولراديكاليين مثل توماس مونتزر، جيرارد وينستانلي، وأشخاص آخرين لا يحصون عدداً ممن لم يكونوا سداء بالمساواة المبتسرة «القانونية»، تلك المساواة التي ربما ضمنت حاجات البرجوازية، لكنها فشلت في التصريح بأن الفلاحين والعمال يجب أيضاً أن يتمتعوا بالحقوق السّياسيّة نفسها، وفوق ذلك أن يتشاركوا في شطر متساو من الثروة[1]، وهكذا فبدلًا من ضمّ الناس معاً، فإن التعريف اللّيبراليّ للمساواة منذ ظهوره قد خلق صدعاً اجتماعياً خطراً، وكذلك مهّد الطريق لهجمات عنيفة في الغالب، شنها الخصوم الشيوعيون والاشتراكيون.

يتتبع لويس روجييه جذور التناقض بين المساواة القانونية والاقتصادية في المثال المساواتي وصولاً إلى اليهودية وخليفتها المسيحية، ففي كتابه السرّ الدّيمقراطيّ يكتب روجييه أن اليهودية والمسيحية حيث عدّتا أن العدالة تعني التوزيع المكافئ للثروات، فقد حولتا مشكلة أخلاقية إلى أخرى اقتصادية، وبذلك فقد تعمدتا دفع كلّ الحوار الاجتماعي نحو الجبهة الاقتصادية. كما يلاحظ:

عبر المناداة بأن الثروة بركة إلهية، فإن اليهودية – وكذلك سليلتها الحديثة: المسيحية التطهرية Puritanism – كانت محركاً للرأسمالية الحديثة. ولكن عبر المناداة بأن الثروة في الأغلب موزعة بشكل جائر، وأنها ليست دوماً من نصيب الأتقياء الذين يعانون الظلم الأبشع لكونهم

(1) Sanford Lakoff, 'Christianity and Equality', in Equality, edited by J. Roland Pennock and John W. Chapman (New York Atherton Press, 1967), pp. 128 - 130.

فقـراء - فقـد كانت اليهودية هي المروج الرئيس للسرّ المسـاواتي، وكذلك لنتيجته المنطقية: الاشتراكيّة[1].

إن الهـم الأكـبر الذي يسـاور اليمين الجديد، وكذلـك بعض المؤلفين المحافظـين الآخريـن، هـو شـكهم العميـق في قـدرة اللّيبراليّـة عـلى ردع الطلب المتزايد للمزيد من المسـاواة، وبالنظر إلى الآليات الحديثة للخطاب المسـاواتي، فمن المحتمـل أنه لو أصبحت المـوارد أو الفـرص الاقتصادية شـحيحةً فجـأةً، فـإن المسـاواة الاقتصاديـة التامـة - ويصاحبهـا صعـود الدّيمقراطيّـة الشّـموليّة - قـد تصبـح البديـل الوحيـد المتاح. مـن الجدير بالذكـر أنه حتى الثورة الفرنسـية لم تكن ثورة كاملـة وناجحة في نظر كثير ممـن رحبـوا بها أصلاً بوصفها بدايـةً لحقبة جديدة عادلة؛ ولـذا فقد اعتقد بابوف أن المسـاواة ينبغي ألا تتوقف على أعتاب التشريع وحده، بل ينبغي أن يكمل مسارها حتى المسـاواة التامة التي ستقتضي المساواة الاقتصادية. إليك كيف قدم الأمر في كتابه بيان المتساوين:

إن الثـورة الفرنسـية ليسـت سـوى ممهـد لثورة أشـد عظمـة ومهابة ستكون هي الأخيرة... سـيزول الفارق الشـنيع بين الغنـي والفقير، بين السـادة والعبيد، بين الحاكم والمحكوم... وفي صيحة المساواة، لتنتظم معاً قوى العدالة والسعادة![2].

مـن نافلة القـول إن نتحدث عن مـدى تأثير نداء بابـوف في ماركس والقادة الماركسيين اللاحقين، ولكن من اللافت أيضاً أن نلاحظ رنّة ألفية غريبة يتردد صداها عند مابلي، كوندورسـيه، روسو، بابوف، ومن بعدهم ماركس - وهي رنّة تحمل الاسـتمالة العاطفية الألفية نفسـها التي خاطب بها بولس الرسول أهل غلاطية ذات يوم: «فلَيسَ هُناكَ يَهودِيٌّ ولا يونانِيٌّ،

---

(1) Louis Rougier, La mystique démocratique, p. 184. See the passage in its entirety, 'Le Judaïsme et la Révolution sociale', pp. 184 - 185.
(2) Quoted in David Thomson, Equality, pp. 85 - 86.

ولَيسَ هُنـاكَ عَبْدٌ أَو حُرّ، ولَيـسَ هُناكَ ذَكَرٌ وأُنْثى، لأَنَّكـم جَميعًا واحِدٌ في المسيحِ يسوع» (غلاطية 3: 28).

قـد يتفق المرء مع تومسـون في أن الشـهية للمسـاواة تتنامى بعد ذوق المرء لها – وذلك تحديداً ما يعدّه اليمين الجديد، وبعض المنظرين المحافظين الآخرين أعظم تهديد للحرية.

الفصل الثاني

اليمين الجديد والمساواة السرابية

يقـدم هذا الفصل نقداً موسـعاً لمظاهر مسـاواتية متنوعة في المجتمعات الحديثة. فلدى اليمين الجديـد والكثير من المحافظين الأميركيين والأوربيين الآخريـن بعـض التحفظـات الجـادة حيـال أفـكار مثـل 'يولـد جميـع البشر متسـاوين'، وحقـوق الإنسـان، والمسـاواة في الفـرص (الاقتصاديـة) – وباختصار، كلّ تلك الأفكار التي تعدّ اليوم بشكل واسع عناصر أساسية في المجتمعات اللّيبراليّة الحديثة. وتتمثل إحدى مهمات هؤلاء المؤلفين بالإشارة إلى عيوب المعتقدات المساواتية، ومقارنتها بأهمية الهويات الوطنية والتاريخية الخاصة للشعوب المختلفة ذات الثقافات المتنوعة.

يدعي اليمين الجديد أنه جرّاء التركة الفاشيّة، لم تحظَ كثيرٌ من النظريات الناقدة للمسـاواتية بالتقدير الكافي بحجة طابعها ضد الدّيمقراطيّ، وبذلك فإن بعض المؤلفين، ولاسيما في مجالات الجينات والإناسة والسلوك الحيواني، الذيـن تنتقـد أفكارهـم بعـض الافتراضـات المنتـشرة جـداً في المجتمعـات اللّيبراليّة والاشـتراكية معاً، ما يزالون غير معروفين عملياً لدى قطاع واسـع مـن الجمهور. واسـتناداً إلى أعمال آرثر ر. جنسـن، كونـراد لورينز، هانز ج.

آيزنك، وعلماء آخريـن، يؤكد اليمين الجديد أن كثيراً من الافتراضات حول مساواة البشر ينبغي أن تنقح بشكل كبير، وتوضع في سياق اجتماعي مناسب، وإضافة إلى ذلك فعلى العلوم الاجتماعية أن تسـتعين بالمعطيات بدرجة أكبر، ولاسيما تلك التي توفرها الأبحاث في العلوم الطبيعية. بادئ ذي بدء، يعتقد اليمـين الجديد أن البشر يولـدون بصفات مختلفة، وأن القـدرات والمهارات الموهوبة والمكتسبة تؤثر بشكل كبير في الدور السّياسيّ والاجتماعي المستقبلي للمـرء. وإضافة إلى ذلك، كما يقول اليمـين الجديد، فمن الضروري أن ننظر لـكل إنسـان بوصفـه كائناً فريـداً، يعتمد سـلوكه الإجمـالي وكذلك تنشـئته السّياسـيّة اللاحقـة بنحـو معتبر على عوامـل وراثية وثقافيـة، إضافة إلى قيم ومناقب تشبع بها من محيطه القبلي، القومي، العرقي، والإثني.

أحد الأسباب الرئيسة وراء هذا القدر الكبير من الخلط والتشوش الذي يحيـط بفكـرة المسـاواة البشرية قد يعود إلى اسـتعمالها الغامض وغـير الدقيق. فالمسـاواة في ماذا؟ على سـبيل المثال، فقد تمّ تقبل تفاوت الكفاءات وتفاوت النتائج بشـكل عام بوصفها مبادئ صالحة عند أكثرية شعوب الديمقراطيات اللّيبراليّـة، عـلى الرغم من أن هذه المبـادئ تبدو منقوصة عنـد مؤلفي اليمين الجديد.

فكيـف تقـاس كفاءة المـرء، ومـا دور البنيـة الاجتما-اقتصاديـة المتبدلة في نفسـية المواطنـين المعاصرين، وكيـف يحدد دور العوامل الوراثية مسـاواة الكفـاءات، يتسـاءل اليمـين الجديد؟ ومـا الدور الـذي يلعبه تأثـير الذاكرة التاريخيـة، القومية، أو العرقية للمرء، ولاسـيما حين يعصف خطر العنصرية بالمجتمع؟ ولماذا، لو تحدثنا بصراحة، استطاعت بعض الأمم أن تخترع المدفع الرشـاش لاسـتعباد أمم أخرى، لا العكس؟ على سـبيل المثال، فإن السجال الحاد حول التفاوت الجينـي والعرقي، الذي ثار في الولايات المتحدة وأوربا منـذ وقـت طويـل، يعدّ في نظـر اليمين الجديـد مؤيـداً لفرضيتـه القائلة: إن الاعتقاد بالمسـاواة أو رفضها مسـألة عاطفية، لا يمكن إثباتها أو تفنيدها عبر

البحث العلمي[1]، كما أن هانز آيزنك، النفساني والفيلسوف الإنجليزي، والداعم المخلص لليمين الجديد، يجادل بإصرار في كتاباته بأن الذكاء العام في البشر، بما في ذلك المهارات الخاصة، تحدده الوراثة إلى حد كبير. فالعوامل الوراثية حاسمة بدرجة مهمة في تنشئة المرء مستقبلاً. حيث يلاحظ آيزنك:

إن الاعتراف بهذا التنوع البشري الجوهري، القائم فعلاً على عوامل جينية خارج سيطرتنا حالياً، سيجنبنا قدراً لا يوصف من البؤس، ويعتق طاقاتنا من النضال العبثي نحو حصر سلوك سائر الناس في سلاسل من صنع أيدينا. فمن الصعب جداً أن ننظر لآراء شخص آخر على أنها معقولة ومتعقلة وتساهم في دعم السعادة بالقدر نفسه، حين تتضارب مع آرائنا[2].

يصر آيزنك على أن المجتمعات الحديثة يجب أن تأخذ بالنظر حقيقة أن البشر كائنات حية اجتماعية، وأن «كلّ محاولة لإهمال العوامل البيولوجية في سلوكنا أو دحضها، ستقود إلى تداعيات عبثية»[3]، ففي نظر آيزنك «قُدِّم لنا الإنسان العقلاني في عصر التنوير - أي الإنسان العقلاني الذي يعشقه

---

(1) علقت المجلة الأمريكية American Psychologist, July 1972, pp. 660-661 بشكل نقدي على الهجمات المستمرة من قبل ‹نشطاء البيئة› ضد مؤيدي العوامل الوراثية بهذه العبارات: «شهد تاريخ الحضارة فترات عدّة كان فيها البحث العلمي أو التدريس يلام أو يعاقب أو يقمع لأسباب غير علمية؛ عادةً لأنه يبدو متعارضاً مع بعض المعتقدات الدينية أو السّياسيّة... واليوم يفرض قمع مماثل، ويوجه اللوم والعقاب والتشهير ضد العلماء الذين يؤكدون على دور الوراثة في سلوك الإنسان. فغالباً ما تشوّه وتحرف المواقف المنشورة؛ وتحل النداءات العاطفية محل التفكير العلمي؛ وتوجه الحجج ضد الأشخاص لا ضد الدليل (حيث يُطلق مثلاً على العالم لقب ‹الفاشيّ› في حين تتجاهل حججه). يأتي عدد كبير من الهجمات من غير العلماء، أو حتى مناهضي العلماء، من بين السياسيين المتشددين في الحرم الجامعي. وتشمل الهجمات الأخرى أكاديميين ملتزمين بأسبقية البيئة في تفسيرهم لجميع الاختلافات البشرية تقريباً. هناك عدد كبير من العلماء الذين درسوا الأدلة واقتنعوا بالدور الكبير الذي تلعبه الوراثة في السلوك البشري، لكنهم يلتزمون الصمت، ولا يعبرون عن إيمانهم بوضوح في العلن، ولا يلتفون بقوة للدفاع عن زملائهم الأكثر صراحة». تم التوقيع على العريضة أولاً من قبل خمسين عالماً من المملكة المتحدة، وانضم إليهم لاحقاً علماء من أرجاء أخرى من أوربا وأميركا. وكان من بين الموقعين فرانسيس كريك، هانز آيزنك، ريتشارد ج. هيرنشتاين، جاك مونود، أرنولد غيلن، غاريت هاردين... إلخ.

(2) Hans Jürgen Eysenck, The Inequality of Man (London: Temple Smith, 1973), p. 33.

(3) Hans Jürgen Eysenck, 'Vererbung und Gesellschaftspolitik: die Ungleichheit der Menschen und ihre gesellschaftspolitischen Auswirkungen', in Die Grundlagen des Spätmarxismus, with contributions from Horst Nachtigall, Ernst Topitsch and Rudiger Proske (Stuttgart: Verlag Bonn Aktuell, 1977), pp. 10 - 11.

الاقتصاديون - إضافة إلى مغالطات أخرى بوصفها أنماطاً مرغوبة من الطبيعة البشرية»[1]، وفي بحثه الموسوم «الوراثة والسياسات الاجتماعية: التفاوت بين البشر وآثاره الاجتما-سياسية» يلاحظ آيزنك:

إن التطبيق [الثاني] لمبدأ الحتمية البيولوجية والجينية في السلوك البشري يختص بالتنوع البشري. فنتيجة لأنماط جينية محددة ذات علاقات متنوعة مع البيئة المتغيرة، تختلف قطاعات من النوع البشري بأنحاء مختلفة عن بعضها بعضاً[2].

في سياق تفنيده للنموذج الاختزالي اللّيبراليّ والاشتراكي للمجتمع، يشير كونراد لورينز - عالم السلوك الحيواني الشهير عالمياً، الفائز بجائزة نوبل، والمؤيد لليمين الجديد - إلى أن من الضروري للسياسيين وعلماء السياسة أن يولوا اهتماماً أكبر لبيولوجيا الإنسان حين يدرسون الشذوذات الاجتماعية والسياسية في المجتمعات الحديثة، ففي كتابه أفول الإنسانية يأسف لورينز لغفلة التصورات المساواتية في المعظم عن الأبعاد المتعددة للشخصية الإنسانية، ويضيف قائلاً إن البشر غير متساوين منذ لحظة الحمل بهم، ففي فصل ‹العقيدة المساواتية الزائفة› يكتب لورينز:

إلى جملة العوامل التي تحافظ على استقرار النظام التقنوقراطي تنتمي عقيدة المساواة المطلقة لكل البشر، بعبارة أخرى: الاعتقاد الخاطئ بأن الإنسان يولد كلوح فارغ، أو صفحة بيضاء، وأن هويته وشخصيته الفردية تتقرر أساساً عبر عملية التعلم. وهذه العقيدة، التي لا يزال كثير من الناس يؤمنون بها للأسف حتى اليوم، بنحو لا يقصر عن الحماسة الدينية، يعود أصلها - كما يثبت فيليب وايلي في كتابه الحيوان السحري - إلى إساءة فهم لتعبير شهير ورد في إعلان الاستقلال الأميركي الذي صاغه توماس جيفرسون، حيث يقول هناك: «إن جميع البشر خلقوا متساوين»[3].

(1) Ibid., p. 10.
(2) Ibid., p. 33.
(3) Konrad Lorenz, The Waning of Humaneness (Boston: Little, Brown, 1987), p. 178.

وللاحظات لورينز ما يوازيها عن ريتشارد ج. هيرنشتاين، وهو بروفسور سابق لعلم النفس في جامعة هارفرد، وكذلك أحد أوفر المصادر اقتباساً لدى اليمين الجديد. ففي مقالته المثيرة للجدل بعنوان «I.Q. [حاصل الذكاء]»، التي نشرت في مجلة Atlantic Monthly، وأوردت لاحقاً في كتاب آيزنك تفاوت البشر، يدين هيرنشتاين بقساوة خرافة المساواة الحديثة، ويقول بأنها ستعيق الفكرة الجوهرية عن الحرية بشدة. حيث يكتب:

كان شبح الشّيوعيّة يخيم على أوربا، كما قال كارل ماركس وفريدريش إنجلز عام 1848. وبوسعهما أن يشيرا إلى صعود المساواة بوصفها برهاناً. فمن «الحقيقة البدهية» لمساواة البشر عند جيفرسون، إلى المساواة égalité [في الثورة الفرنسية] وما أسفرت عنه، وحتى الثورات التي غمرت أوربا أيام كان ماركس وإنجلز يعلنان بيانهما، كانت الفكرة السّياسيّة المحورية لعصرهما وعصرنا أيضاً هي رفض الأرستقراطيات والطبقات المتميزة، وكذلك الحقوق الخاصة لأشخاص «خاصين»، وقد كانت هذه الرؤية عن مجتمع لاطبقي محورية في إعلان الاستقلال كما كانت في البيان الشّيوعيّ، على الرغم من الاختلاف في الخطط الساعية لتحقيقها[1].

بل إن لورينز يذهب خطوة أبعد ويقول إنه مهما كان إعلان الاستقلال نبيلاً ومؤثراً في القرن الثامن عشر، فمن شبه المحتوم أن تصبح رسالته تدريجياً موضع تبجيل شبه ديني وتلاعبات سياسية متكررة. فلورينز في الواقع يرى في الأيديولوجيا الدّيمقراطيّة الحديثة «دين دولة» مخططاً بعناية، من تصميم «أعوان الصناعات الكبيرة وأيديولوجيا الشّيوعيّة. فهذه العقيدة الدّيمقراطيّة الزائفة تستمر في فرض تأثير هائل على الرأي العام وعلى علم النفس»[2]، وفي إشارة أيضاً إلى نداء الإعلان الأمريكيّ، الذي يرى فيه شكلاً حميداً من الصعود المستقبلي الذي لا ينثني للمساواتية، يلاحظ لورينز:

---

(1) Richard J. Herrnstein, 'I.Q.', quoted in Eysenck, The Inequality of Man, p. 214.
(2) Lorenz, The Waning of Humaneness, p. 180.

بقـدر مـا كان الإعلان كفؤاً، كان التشـويه المـزدوج اللاحق لمنطق هذه العبارة مدمراً. فأوّل استنتاج خاطئ منها هو أن كلّ البشر لو امتلكوا ظروفاً مثالية بالكامل، فسيتطورون إلى كائنات مثالية، ومن هذا الاستنتاج الخاطئ اسـتخرج أيضاً، في شـقلبة منطقية أخرى، أن كل البـشر متطابقون كلياً عند مولدهم[1].

مسـتمداً من المؤلفين المذكوريـن آنفاً، يؤكد اليمـين الجديد أن الاعتقاد بالمسـاواة يسـتند إلى مبادئ المقبوليـة الاجتماعية المتوارثـة في الصيغ العلمانية من الفلسـفة المدرسية اليهو-مسـيحية، أكثر من الحقائق التي أثبتها التحليل العلمـي. فوفقـاً لبيـير كريبـس، وهـو أحد فلاسـفة اليمـين الجديـد، تربط نظريات الخرافة المساواتية عمداً بين علم زائف (هو المادية التاريخية) وعقيدة مسيحانية (هي الدوغما العالمية)، تطبق بدورها على كلّ مستوى من المجتمع. وبذلك فإن على خرافة المسـاواة إما أن تلجأ إلى القوة ‹الصرفة› الصريحة، كما في الدول الماركسية، وإما إلى التعويد الاقتصادي ‹الناعم› الذي يعمل بوصفه مبدأً رائداً في الدول اللّيبراليّة التقنوقراطية[2]، والنتيجة المحتومة هي الميل إلى عدّ كلّ إنسـان كائناً طيعاً، واختـزال كلّ الظواهر البشرية في عامل واحد هو الاقتصاد. وعبر عملية ‹التسـوية› هذه، كما يقـول كريبس، فإن دور الوراثة، ودور الوعي الوطني، وأهمية الأسـاطير والأديـان (الرائجة منها والقديمة) سـيهمل بشـدة إن لم يطمس كلياً. يكتب كريبس، مقتبساً عن ألان بيريفيت، وهو سـياسي فرنسي محافظ، أن «افتراض أن كل الناس عند الولادة يمنحون المواهب ذاتها، وكل الناس يملكون الطاقات نفسـها، نتيجة لتشوش روحي تجاه فهم التطور الإنساني، ربما كان سيعدّ جنوناً في وقت مضى»[3].

---

(1) Ibid., p. 179.

(2) Pierre Krebs, 'Gedanken zu einer kulturellen Wiedergeburt', in Das unvergängliche Erbe: Alternativen zum Princip der Gleichheit, prefaced by H. J. Eysenck, with contributions by Alain de Benoist, Peter Binding, and Jörg Rieck (Tübingen: Grabert Verlag, 1981), p. 18.

(3) Quoted in Krebs, op. cit., p. 20.

كما يلاحظ كريبس أن العنصرية المعاصرة والقومية العنيفة عادة ما تظهران في مجتمعات متعددة الأعراق والثقافات، ولاسيما حين تشعر جماعة إثنية كبرى مهيمنة بأن أقلية غريبة أو جماعة إثنية أصغر تهدد هويتها الوطنية والتاريخية. وبذلك، فإن أمة كبيرة تتعايش مع جماعة إثنية أصغر في البنية السّياسيّة نفسها ستشعر تدريجياً بالخوف من أن هويتها التاريخية والقومية ستمحى على يد جسد غريب أو أجنبي غير قادر ولا راغب في مشاركة الوعي الوطني، العرقي، والتاريخي. وحين تظهر العنصرية أو الإقصاء العنصري، فيمكن في الأساس تتبعهما إلى أفراد وشعوب تشعر أكثر بالاغتراب من أواصرها الجماعية السابقة، وهكذا فإن كريبس يجادل ضمنيا بأنه في بيئات متعددة الأعراق والثقافات، لن يكون لحقوق الإنسان المجردة معنى يذكر. بل إن بيئة كهذه ستصبح في النهاية مضرة بكل الجماعات الإثنية والعرقية التي تتعايش مع بعضها. فهو يلاحظ:

> **إن البنى المساواتية التي تحشر معا جماعات مختلفة جوهرياً بل ومتضاربة، ستقود في المرحلة الأولى إلى التكيف المنقوص للجماعات الإثنية المنفصلة (الذي سيقود بدوره إلى الشعور بالاقتلاع لدى الجماعة الأكبر). ومن بعد تسوية كلّ التناقضات والفروق، تبدأ المرحلة الثانية مع التكيف العام والمنتظم الذي يتجلى بهيأة التكتل Vermassung[1].**

وبذلك، وفقاً لبيير كريبس وهانز ج. آيزنك، فإن السلوك العدواني الشاذ والحتمي الذي عادة ما يصاحب العنصرية هو في جزء منه ردة فعل للجماعة الأقوى على طلائع الاقتلاع الوشيك. وفي إشارة منه إلى السلوك العدواني لدى البشر، يلاحظ آيزنك - بنبرته المتشائمة المعهودة - أنه «لدى أكثر البشر يلعب الدماغ الزاحف (das reptile Hirn)، أو القشرة البدائية، دوراً مهيمناً على الحس العاقل بكل أسف، ولا يمكن أن تؤثر فيه الالتماسات

(1) Krebs, Ibid., p. 24.

اللطيفة للحواس، أو المواعظ العقلانية»[1]، عند لورينز، لا يمكن حل العنف أو العدوان السّياسيّ عبر إجراءات قانونية بسيطة، فالعدوان البشري يكمن في أصل الإنسان بنحو لا يمكن التخلص منه عبر أي قدر من الاعتقاد بتكميل الإنسان. وفي كتابه الخطايا الثمان المميتة للإنسان المتحضر، في فصل ‹التفسخ الجيني›، يلاحظ لورينز:

إن الاعتقاد، الذي ارتقى إلى عقيدة، بأن كلّ البشر يولدون متساوين، وأن كلّ العيوب الخلقية لدى المجرم يمكن نسبتها إلى العيوب في بيئته وتعليمه، ستقود إلى استنزاف الحس الطبيعي بالعدالة، ولاسيما لدى الشخص الجانح نفسه؛ حيث يمتلئُ بالشفقة على ذاته، عادّاً نفسه ضحية للمجتمع[2].

عند مؤلفي اليمين الجديد، لا يمكن عدّ الإنسان لوحاً فارغاً أو كائناً مجرداً، بل ينبغي أخذ كلّ جانب من إنسانيته في النظر، وكما يلاحظ بيير كريبس، فإن للإنسان عناصر ميثولوجية، تاريخية، بيولوجية، ونفسانية؛ «لأننا شعوب ذات إرث خاص، وجذور وتاريخ وتفكير خاص»[3]. إن التكتل والضياع المستمرين في المجتمعات اللّيبراليّة الحديثة هما في الأساس أمارتان على الرفض الحديث للاعتراف بالفروق الجينية، التاريخية، والقومية المتأصلة، وكذلك الخصائص الثّقافية والوطنية – وهي معالم تتعرض بازدياد للاجتثاث بفضل الاعتقاد بأن الفروق البشرية لا تظهر إلا نتيجة البيئات الثّقافية المختلفة. حيث يلاحظ كريبس:

إن انتظام النوع البشري قد أدى تدريجياً إلى إعاقة الدوافع العامة التي ربما كانت ستصبح أمثل وأعمق أسباب للعيش، فتسوية (Gleichstellung) كلّ الأفراد قد أدّت تدريجياً لتدمير الشخصية، وعملية تكتل الشعوب أدت تدريجياً لتدمير الشعوب، وتعميم ‹حقيقة› واحدة قد أدى إلى الإضرار بسلامة سائر ‹الحقائق›[4].

---

(1) Eysenck, 'Vererbung und Gesellschaftspolitik', op. cit., p. 29.

(2) Konrad Lorenz, Civilized Man's Eight Deadly Sins (London: Methuen, 1974), p. 49.

(3) Krebs, op. cit., p. 25.

(4) Krebs, op. cit., p. 30.

على الرغم من أن اليمين الجديد كثيراً ما يتهم بالدعوة للداروينية الاجتماعية وعلم الأحياء الاجتماعي sociobiology، فإنه ينكر بإصرار كلّ التهم القائلة بأن مقصده هو اختزال البشر في عامل واحد هو الحتمية البيولوجية، وعلى هذا الاتهام وما شاكله يرد اليمين الجديد بأن «الاختزالية البيولوجية» ستبطل بشكل واضح رؤيته تعددية الأفكار والآلهة للعالم، وستناقض أطروحته الرئيسة التي ترفض كلّ أشكال الحتمية: التاريخية، الاقتصادية، والبيولوجية على حد سواء. ومع ذلك فإن اليمين الجديد لا يتردد في الاعتراف بأهمية مؤلفين مثل جورج ڤاشيه دو لاپوج Lapouge ولودڤيغ ڤولتمان Woltmann، ويؤكد على أن هؤلاء المؤلفين العرقيين يجب أن يدرسوا مع تحيزات أيديولوجية أقل[1]، ومن جانبه يلاحظ كونراد لورينز أن:

هذا الكاريكاتير الحالي للديمقراطية اللّيبراليّة قد وصل للنقطة القصوى في تذبذبه، ففي الطرف الآخر الذي وصل إليه الرقاص قبل وقت غير بعيد، كان لدينا آيخمان وآوشفيتز، «القتل الرحيم»، الحقد العنصري، المذابح الشعواء، وقوانين السحل، وعلينا أن نعترف بأن هناك، على كلا جانبي النقطة التي يحددها الرقاص لو كف أبداً عن الحركة، قيماً أصيلة تهمنا: فعلى «اليسار» نجد قيمة التطور الفردي الحر، وعلى «اليمين» قيمة السلامة الاجتماعية والثقافية، ولكن الإفراط في كلّ منهما هو ما يقود إلى التوحش[2].

في المقالة التحريرية لمجلة اليمين الجديد الفصلية المدرسة الجديدة Nouvelle École، بعنوان «الداروينية والمجتمع»، يؤكد اليمين الجديد أنه من بين كلّ الحيوانات، وحده الإنسان ليس ملزماً بالتمسك بطبيعة نوعه. فحيث أنه يحيا حالة من المرونة الدائمة، فهو «منفتح تجاه العالم»، أي قادر على

(1) Alain de Benoist, 'Ludwig Woltmann et le darwinisme allemand ou le socialisme prolet-aryen', in Nouvelle École, Summer 1982, pp. 87 -98.
(2) Lorenz, Civilized Man's Eight Deadly Sins, p. 50.

التكيف مع بنى اجتماعية جديدة، بل وخلق بنى أخرى. وتركيبه البيولوجي ليس حتمية قاتلة[1]، وكما يذكرنا دو بنوا، «ضمن قدرة الإنسان، تصبح للثقافة أولوية على الطبيعة، وللتاريخ أولوية على البيولوجيا. فالإنسان يتحول عبر التصرف في ماهيته الحالية، فهو الخالق نفسه»[2].

حقوق الشعوب أم حقوق الإنسان؟

يلاحظ مؤلفو اليمين الجديد أن الأيديولوجيات اللّيبراليّة والاشتراكية الحديثة تنفذ التصميم العولمي نفسه لمحو تعددية الأقوام، وتستعيض عن أشكال الوعي الوطني المتنوعة بالإيمان ‹بالإنسان النّمطيّ› والإنسانيّة الواحدة. ففي نظر اليمين الجديد، تتمثّل المسلمة الرئيسة لدى اللّيبراليّة والاشتراكية بالدوغما المتكونة من حقوق الإنسان ووحدة النوع الإنساني - وهي دوغما توارثت من الفكر الأخروي اليهو-مسيحي، وانتقلت من ثم إلى شكل علماني في العالم الحديث. يكتب بيير بيرارد، وهو مؤرخ محسوب على اليمين الجديد، في مقالته ‹الثقافات التي تُقتَل›، أن سفر التكوين يفترض أن كل البشر قد تحدروا من زوج أصلي واحد، «وهذا النمط الأصلي للإنسان العالميّ الشائع يقترح إطاراً يؤسس لوحدة النوع ضمن إطار البنية الحيوانية - يؤول في التحليل النهائي لاختزال الثقافة في الطبيعة»[3]، وهذا النمط الأولي للإنسانية المشتركة يتضارب كلياً مع الفكر الوثني، الذي يستخدم البيئة التاريخية والجغرافية لكل شخص، أي «المكان بوصفه مركزاً لتبلور الهوية الثّقافية»، بوصفه نقطة مرجعية[4]، كانت الرسالة الضمنية لإعلان الاستقلال عن حقوق الإنسان تنطوي على افتراض أن حقوق الإنسان

(1) 'Darwinisme et société', in Nouvelle École, op. cit., p. 13.

(2) Loc. cit.

(3) Pierre Bérard, 'Ces cultures qu'on assassine', in La cause des peuples (Paris. Le Labyrinthe, 1982), p. 27.

(4) Ibid., p. 26.

العالميـة مقدّمة على الحقوق الجماعية أو الوطنية الضيقة، وأن المبادئ القانونية التـي تبنتهـا أميركا قد تصلح لكلّ شـعوب الأرض، بغض النظر عن أصلها القومـي، ويلاحظ بيرارد أن الإعلان الفرنسي والأميركي، حين أفصحا عن كونهـما عالميـين، قد أصبحا في الواقع أشـد التعابير مكراً عـن المركزية الإثنية الغربية (واليهو-مسيحية!)، فإعلان الاستقلال يدّعي أن ما يعد بدهياً لدى الشعوب الغربية ينبغي أن يكون كذلك لدى الشعوب غير الغربية. والنتيجة النهائية هي فقدان الذاكرة الثّقافية والقومية. يكتب بيرارد:

تاريخيـاً، كانت حقوق الإنسـان تعبيراً أيديولوجيا عن حركـة اليعاقبة. أما اليوم فقد أصبحت تعبيراً عن المركزية الإثنية الأوروبية (occidentalo-centrisme) - وهـو الخطـاب الـذي بات يسـتند إليه النظـام العالميّ الجديد. وفي كلّ الأحوال يمكن استعمالها لتبرير حملات إبادة ضخمة[1].

يشارك دو بنوا آراء مماثلة في مقالته (نحو إعلان لحقوق الشعوب)، التي يجادل فيها بأن إعلان الحقوق نفسـها لكل الشعوب يقود في نهاية المطاف إلى تجريد كلّ الشعوب من خصوصيتها، «فالشعوب موجودة»، يكتب دو بنوا، «ولكن الإنسـان بمفرده، الإنسان المجرد، الإنسـان العالميّ، ذلك النمط من الإنسان غير موجود»[2]، فعند دو بنوا، لا يكتسب الإنسان حقوقه كاملة إلا ضمن مجتمعه، وعبر التمسك بذاكرته الوطنية والثقافية. فهو يكتب:

إن الفاعـل الحقيقـي لا يمكن أن يوجـد إلا بدور الفاعـل المرتبط (sujet réel vs. sujet relié) - أي المرتبط بتراثات خاصة وتعلقات خاصة. بعبـارة أخـرى، لا يمكن أن يوجد فاعلٌ قبل ترابطاته؛ ولا يمكن أن يوجد أي فاعل يمكن أن تنسب إليه بعض الخصائص خارج كلّ تعلقاته.

إن صنـف (الشـعب) لا يمكـن أن يخلـط باللغة، العـرق، الطبقـة، المنطقة،

---

(1) Ibid., pp. 32 -33.

(2) Alain de Benoist, 'Pour une déclaration du droit des peuples', in La cause des peuples, p. 55.

أو الأمـة وحدها. فالشـعب ليس زمرة عابرة من الأفـراد، أو تجمعاً حدث بالصدفـة. فهو تلاحم لورثة شـطر محدد من التاريخ البشري، على أسـاس حسـهم بالهوية المشتركة، يطورون إرادتهم للسـعي وراء تاريخهم الخاص، ومنح أنفسهم مصيراً مشتركاً[1].

عنـد مؤلفي اليمين الجديد، تمثـل الثقافة والتاريخ ‹بطاقات الهوية› لكل شـعب. ومـا أن تبدأ فـترة التمثّـل والاندماج بالحدوث، فسـيهدد الشـعب بالانقراض - وهو انقراض لا يعني بالضرورة، وفقاً لدو بنوا، أنه سيحدث بالقوة الغاشمة أو عبر الذوبان في وحدة قومية أقوى وأكبر، ولكن في معظم الأحيـان - كـما هو الحال اليوم - عـبر التبني الطوعـي أو القسري للنموذج اللّيـبراليّ الغربيّ، المتمركز في أوربا والولايـات المتحدة. ولأجل مقاومة هذا ‹التغريـب› لكل الأمم، فـإن اليمين الجديد وأبرز متحدث باسـمه، ألان دو بنـوا، يعـارض كلّ النزعـات العالميـة - «تلـك العالمية التي يعـود أصلها إلى التأكيـد على الأصل المشـترك في الكتـاب المقدس، وكانت منـذ مطلع القرن السابع عشر ملهمة بلا انقطاع للمساواتية الدنيوية»[2].

بالضـد مـن النموذج العالمـيّ للعقائد المسـاواتية الحديثة، يقـدم اليمين الجديـد التصـور الاسـمي nominalist للعـالم؛ وهو تصور يقـول: إن كلّ تفكـير ينطلق مـن الخاص إلى العـام، وهكذا فإن على الحقـوق الوطنية أيضاً أن تسـبق حقوق الإنسـان العالمية. يدّعي دو بنوا أن الرؤية المضادة للمساواة هـي بطبعها رؤيـة اسـمية[3]، ونجد آراء مماثلـة عند آرمين موهلـر في مقالته ‹الانعطافـة الاسـمية›، التي يقول فيهـا أنه بخلاف العالمية، تنطلق الاسـمية من افتراض التفرد الإنساني، النسبية، والتنوع الثّقافيّ للشعوب[4]، ويؤكد دو

---

(1) Ibid., pp. 55 -56.

(2) Ibid., p. 58.

(3) Alain de Benoist, 'Gleichheitslehre, Weltanschauung und Moral', in Das unvergängliche Erbe, pp. 77 -105.

(4) Armin Mohler, 'Die nominalistische Wende: ein Credo', in Das unvergängliche

بنوا هذه النقطة بالعبارات الآتية:

التنوع أمر إيجابي؛ لأن الغنى الحقيقي بأسره يستند إليه، وتنوع العالم يكمن في حقيقة أن كلّ شعب وكل ثقافة تمتلك قيمها الخاصة، التي تقيم كلّ ثقافة عبرها بناها الكافية الخاصة، أي إطارٍ لا يمكن تغيير نظامه الداخلي اعتباطاً من دون تغيير كلّ الأجزاء الأخرى. ومن هنا أيضاً يبدأ النقد الجوهري للشمولية، التي نتعرف على مصادرها التاريخية الرئيسة في عقيدة التوحيد[1].

وردت ملاحظات مماثلة من قبل لدى مؤلفين محافظين آخرين، أبرزهم لويس روجييه وماكس شيلر، اللذين كثيراً ما يحيل إليهما اليمين الجديد في صياغة نقده لليبرالية والاشتراكية. فقد لاحظ شيلر ذات مرة أن حب الإنسانية و «ديانة حقوق الإنسان» أشبه بشكل من الحقد ressentiment الاجتماعي الذي عادة ما يظهر حين يكون المجتمع في غمرات التفكك المطرد، وغارقاً في الفردية المفرطة. حيث يكتب «إن حب الإنسانية ظهر أصلاً بوصفه احتجاجاً ضد حب الوطن، وأصبح بذلك احتجاجاً ضد كلّ مجتمع منظم»[2]، فحين يفقد شعب ما وعيه، كما يقول شيلر، يلتجئ أفراده المقتلعون فوراً إلى مثل يوتوبية سيئة التعريف، تعني إجمالاً «بالتحسين» الأخلاقي للعالم بأسره.

ولعبارات شيلر ما يوازيها عند روجييه الذي يرى في حقوق الإنسان المجردة نكراناً من المرء لجذوره. فهو يقول: إن فكرة حقوق الإنسان كثيراً ما تبدو فارغة من أي معنى ما لم تفهم ضمن إطار مجتمع المرء أو أمته، وفي تصوره «العضوي» لحقوق الإنسان، يكتب روجييه أن كلّ حق يفترض ثلاثة عناصر:

Erbe, pp. 55 -74.

(1) Alain de Benoist, 'Gleichheitslehre', op. cit., p. 87.

(2) Max Scheler, Das Ressentiment im Aufbau der Moralen (Leipzig: Verlag der weissen Bücher, 1915), p. 187. (Translated into English as Ressentiment [New York: Free Press of Glencoe, 1961].-Ed.)

الفاعل النشط للحق، والمفعول به للحق نفسه، وبعدهما فاعل ساكن، أي فرد آخر يمكن أن يحيل إليه حامل تلك الحقوق[1]، ووفقاً لروجييه، فإن المرء لا يستطيع حقاً أن يتمتع بحقوقه أو يعرّف حريته، إلا حين يعيش في شركة مع شعب يشاركه المصير نفسه والثقافة نفسها. فهو يكتب:

ليس للإنسان المعزول أي حقوق. فالفرد يستمد حقوقه حين يدخل علاقة مع كائنات مناظرة أخرى، أي من حقيقة أنه يعيش في مجتمع، وبالنظر لطبيعته، فإن الإنسان لهذا لا يملك أي حقوق خارج المجتمع، أو أي حقوق يجب فرضها على المجتمع، فحقوقه الفردية لا تظهر إلا نتيجة للوضع القضائي للمجتمع الذي يعيش فيه، ولذا فهو لا يملك حقوقاً إلا تلك التي يمنحها إياه المجتمع[2].

في نظر اليمين الجديد و «منظّره» لويس روجييه، يعدّ المجتمع العضوي نقطة الانطلاق الوحيدة لحقوق الإنسان، حيث يمكن لحقوق الشخص أن تعزز، تقاس، أو تقيّد فقط بفضل درجة سخاء المجتمع أو عدمه. وبخلاف دعاة حقوق الإنسان العالمية، يقترح مؤلفو اليمين الجديد أن كلّ شخص يُعرّف أولاً عبر مولده، إرثه، بلده الأصلي، ونظام القيم الذي ورثه من مجتمعه. يعلق دو بنوا بنباهة: «أرى الحصان، لكني لا أرى الحصانيّة / Ich sehe ein Pferd, aber ich sehe keine Pferdheit»[3]، وقد عبرّ المؤلف المحافظ جوزيف دو ميستر عن آراء مماثلة من قبيل الطرفة عبر نقده اللاذع للديمقراطية اللّيبراليّة في فرنسا. فقد كتب أنه في أثناء رحلاته شاهد «فرنسيين، إيطاليين، وروسا، وما شاكل؛ وبفضل مونتسكيو، فإني أعرف أن المرء قد يكون فارسياً حتى؛ ولكن عليّ أن أقول: أما هذا الإنسان، فإني لم ألتقِ به يوماً»[4].

(1) Louis Rougier, La Mystique démocratique, p. 49.

(2) Ibid., p. 50.

(3) Alain de Benoist, 'Gleichheitslehre', op. cit., p. 78.

(4) Joseph de Maistre, Considerations on France (Cambridge: Cambridge

وبالفعل فما أكثر المؤلفين المحافظين الذين كتبوا بنحو نقدي عن الدّيمقراطيّة اللّيبراليّة والمساواتية قبل الحرب العالمية الثانية، ومن ميراثهم يستمد اليمين الجديد بشكل كبير. بنحو مشابه لكارل شميت، كتب القانوني المحافظ الألماني فريتز بوخهولز أن كلّ تعديل أو قانون أو تشريع جديد يضاف إلى النظام القانوني للمجتمعات اللّيبراليّة يبطل مبدأ المساواة في الحقوق بنحو ملحوظ، حيث إن كلّ تغير قانوني يقتضي مزيداً من التمايز بين المواطنين، حيث يلاحظ بوخهولز:

إن الحقوق المتساوية المطلقة فرضية نظرية محضة. فهذه المساواة لا يمكن أن تطبق إلا في نظام قانوني لن يظهر فيه من بعد أي تشكل لواقع الحياة المستمر في تنوعه واختلافه؛ إنها مساواة لن تتكون إلا من بند قانوني (Rechtssatz) فريد، وهو ‹لكل الناس حقوق متساوية›. وكل بند تقييدي إضافي سيؤدي إلى مزيد من التمايز. إن نظاماً قانونياً كهذا يعني نهاية القانون والمجتمع. وهكذا فإن الحقوق المتساوية المطلقة تعني نفي النظام القانوني نفسه[1].

وإضافة إلى ذلك فإن الحقوق عرضة للتغير على مرّ التّاريخ، ونتيجة لذلك فإنها يجب أن تسوغ تغيرات في القيم والعادات ونظام القيم المهيمن في البلاد، «وبالضد من ذلك فإن حقوق الشعوب»، كما يكتب بوخهولز، «تتحدد في محتواها بالصفات الطبيعية للشعب، ويمكن فهمها بوصفها نظام القيم المتأصل لدى المجتمع»[2].

من جانبه يرى لويس روجييه عقبة أخرى أمام حقوق الإنسان، فهو

University Press, 2003), p. 53. De Maistre further writes, 'The question is not whether the French people can be free with the constitution they have been given, but whether they can be sovereign.' Ibid., p. 37.

(1) Fritz Buchholz, Gleichheit und Gleichberechtigung in Staats- und Völkerrecht (Bleicherode am Harz: Verlag Carl Nieft, 1937), p. 41.

(2) Ibid., p. 28.

يلاحظ أنه حتى يفرض أن مبادئ حقوق الإنسان المتساوية ستطبق بعدالة وشمول في المستقبل، فإنها ستزيد من التفاوت بحق أولئك الذين لم تكن لديهم فرصة للتمتع بها في الماضي، أي تلك الملايين التي لا حصر لها والتي قضت حياتها في العبودية والظلم والتفاوت المجحف. إليك كيف يرى الأمر:

> **لعل تطبيق العدالة المتكاملة في نهاية التطور البشري سيمثل أعظم تفاوت، قادر على الحط للأبد من الكون أخلاقياً. فامتيازات الآتين متأخراً ستؤدي إلى تعاظم حجم المظالم الفادحة ضد أسلافهم الذين كانوا صناع سعادتهم الأنانية[1].**

من ملاحظات لويس روجييه، كارل شميت، فريتز بوخهولز، وبعض المؤلفين المحافظين الآخرين، يصل اليمين الجديد إلى استنتاج أنه نظراً لطبيعتها الجبرية، ستؤدي العقائد المساواتية حتماً إلى خلق إحباطات جديدة دوماً، وبذلك فهي ملزمة بتبني موقف عدائي نسبياً تجاه التاريخ. فالفكرة اللّيبراليّة والاشتراكية عن التاريخ، وفقاً لليمين الجديد، تعرّف التاريخ بوصفه «العصور المظلمة» - وهي فكرة تجتث اليوم بفضل الصيغة العلمانية عن «الإنسان بوصفه كائناً ناجزاً ونهائياً».

يجادل دو بنوا بأن الإنسان لا يمكن أن يعرّف حريته وحقوقه الفردية إلا لو ظل على صلة بثقافته وبيئته وإرثه الزمني. «الإنسان لا يحيا على المريخ، أو على جزيرة معزولة، أو مملكة المغبوطين، بل هنا والآن، وفي مجتمع محدد جداً»[2]، ومن جانبه يلاحظ بيير ڤيال، وهو محرر لمنشورات اليمين الجديد، أن كلّ المعتقدات المساواتية تمهد للشّموليّة، «حيث إن كلّ نظام شموليّ يسعى لتدمير هويات الشعوب، عن طريق مهاجمة ثقافتها بوصفها أولوية»[3].

(1) Louis Rougier, op. cit., p. 111.

(2) Alain de Benoist, 'Gleichheitslehre', op. cit., p. 90.

(3) Pierre Vial, 'Servir la cause des peuples?', in La cause des peuples, p. 69.

لا شك عند ڤيال في أنه على الرغم من إنكار المجتمعات اللّيبراليّة والاشتراكية معاً لأي صلة بالشمولية، فإن أحد الأنحاء التي تعبّر عن اتفاقهما الضمني هو اعتقادهما بأن الأمم والشعوب من بقايا الماضي، وأنها يجب أن تستبدل بنظام عالمي ذي طابع دولي. حيث يكتب ڤيال:

اليوم، أكثر من ذي قبل، تمثّل الشعوب بخصوصيتها غير القابلة للاختزال عقبة كبيرة أمام عالمية «النظام القاتل للشعوب»، فهذا النظام يقوم على أيديولوجيا اللذاتية والرفاهية النرجسية - وهي الهدف المشترك لليبرالية والاشتراكية، الذي يعلمن الدوغما المسيحية عن الخلاص الشخصي[1].

على الرغم من أن الأشكال اللّيبراليّة والاشتراكية من الشّموليّة قد تتضارب، بل وقد تجد نفسها في صراع عنيف ضد بعضها بعضاً، فإن ڤيال يؤكد أن كلّ هذه الأشكال مدمّرة للهوية التاريخية والثقافية لكل شعوب العالم:

الشّموليّة الصلبة: هذه هي الشّموليّة التي يضطر شعب التبت لتحملها.

الشّموليّة اللينة: تلك التي تعمل عن طريق فرض النموذج الثّقافيّ الغربيّ الأمريكيّ، الذي ينتشر عبر الإعلام في كل أرجاء العالم بأسره[2].

يلاحظ بعض المؤلفين المحافظين، الذين كثيراً ما يشير اليمين الجديد إلى أفكارهم، أن فكرة حقوق الإنسان يمكن في أحيان كثيرة أن تؤدي إلى عواقب وحشية جداً، وفي ظل مجموعة معينة من الظروف، يمكن لأسوأ أنواع الاستبداد أن تستمد شرعيتها من مبادئ حقوق الإنسان. هذه هي الأطروحة التي لاحظناها من قبل في استعراضنا السابق لكارل شميت، وتعرض لها مؤخراً الباحث المحافظ جان جاك ڤوننبرغر.

يكتب ڤوننبرغر أن العقلانية السّياسيّة بالنسبة إلى موضوع حقوق

---

(1) Ibid., p. 71.
(2) Loc. cit.

الإنسان قد تقود إلى إخضاع التنوع الثّقافيّ والوطني لحقّ وحيد؛ أي إلى انتصار الحقوق الذاتية والمركزية الإثنية:

بعبارة أخرى، فإن فكرة الطبيعة تتصرف تدريجياً بوصفها سلاحاً ضد التصور العضوي للبنية الاجتماعية، الذي يعدّ كلّ إنسان وفقاً له جزءاً من كلّ متمايز وهرمي. فالعقلانية السّياسيّة الجديدة تجد في النزعة الذرية والآلية صنفين فكريين يبطلان الرؤية الكلية للمجتمع التي لازمت الفلسفة الكلاسيكية والقروسطية، وهكذا فإن المجتمع المجرد من طبيعته الخاصة سيصنف في عداد الآثار، ويتكل دوره حصراً على صفات الفرد[1].

إن إساءة التوظيف الممكنة لمبادئ حقوق الإنسان، كما يكتب ڤونبرغر، تصبح واقعية بحق حين يتزامن التقدم الاجتماعي للفرد في المجتمع الحديث مع مزيد من التجريد لفكرة حقوق الإنسان العالمية. وكثيراً ما قد يحدث، بحسب رأي ڤونبرغر، أنه يصبح من السهل باسم حقوق الإنسان أن يلصق ببعض الأفراد غير المرغوبين، أو بعض الأصناف من الناس، وأحياناً بأمم بكاملها، ولاسيما في الدول الشّيوعيّة، لقب 'العناصر المعادية للسلام'، وهكذا فباسم المبادئ العالمية يمكن بكلّ يسر أن يلقب صنف معين من الناس 'بالوحوش' ومن ثم يمنعون أي مساعدة قانونية جرّاء افتراض أن الوحوش لا يمكن أن يعدّوا بشراً، وبهذا فإن حقوق الإنسان يمكن أن تصبح 'سلاحاً قضائياً' ماضياً ضد كلّ من قد يعدّ غير جدير بها. وبنحو مماثل لكارل شميت، يلاحظ ڤونبرغر خطر إساءة التوظيف لفكرة حقوق الإنسان:

إن هذا الشكل الجديد المعقلن من الإقصاء الاجتماعي يستدعي الفكرة المحيرة عن حق (أو قانون) استثنائي في جرائم معينة، تصنف منفصلة

(1) Jean-Jacques Wunenburger, 'Les droits de l'homme, du fondement philosophique à l'illusion idéologique', in Contrepoint, nos. 50- 51 (1985), pp. 102- 103.

‹بوصفها جرائمَ ضد الإنسانية›. ووفقاً للحق الذي يطبق على النوع البشري، فإن المجرم بوصفه أمرَ واقعٍ ينكر إنسانية ضحيته، ولكن من دون أن يحرم نفسه من التمتع بالحقوق الطبيعية. وحدها الكرامة المتكافئة التي تمنح لكلّ الناس ستسلب منه، وعلى العكس، فإن بعض المجرمين يفرون من منطق وعدالة حقوق الإنسان، وسيخضعون لاحقاً لعدالة استثنائية - بالنظر لأنّ جرائمهم ربما لم ترتكب ضد الإنسانية المتأصلة في أفراد ضحاياهم، بل ضد الإنسانية ككل. وبذلك فإن المجرم يجرّد من خصيصته بوصفه كائناً عاقلاً ليصبح وحشاً ومنحرفاً. وعبر إتاحة هذا الصنف الخاص ‹للجرائم ضد الإنسانية› فإن منطق العدالة يقدم على مخاطرة هائلة حين يصبح مرتبطاً بشكل ماكر بآلية قضائية ليست بالمتعقلة جداً[1].

واستناداً إلى ملاحظات مماثلة، يرى دو بنوا في مقالته عن الإرهاب أن أسوأ ضروب الاستعباد وإرهاب الدولة قد يجد ما يشرع له في العقيدة المجردة عن حقوق الإنسان. فعند دو بنوا، «إن فكرة استمداد المجتمعات اللّيبراليّة شرعيتها من الممارسة الحرة للسلطة ذات السيادة تلغي تلقائياً أي حق في المقاومة أو العصيان»[2]، وعلى الرغم من أن نظريات اليمين الجديد عن فكرة حقوق الإنسان قد تبدو متناقضة أحياناً، فعلى المرء مع ذلك أن يقرّ بأن اليمين الجديد على الأقل قد فهم إلى أي مدى يمكن أن يساء توظيف المبدأ النبيل لحقوق الإنسان.

إن المثال الأبشع على هذه الإساءات يمكن أن يلاحظ في الدول التي تنظر فيها العدالة المهيمنة إلى بعض الأفراد بوصفهم خونة، ووحوشاً، مجانين، ومجرمين - وعادة ما تخضعهم لمعاملة مفرطة القسوة، ومن أوجه السخرية أن عين هؤلاء الأفراد كثيراً ما قد يصورون، في ظروف أخرى، وفي بلدان أخرى، ‹بوصفهم أبطال› و ‹مناضلين لأجل الحرية› وما شاكل.

(1) Ibid., p. 106.
(2) Alain de Benoist, 'Terrorisme: le vrai problème', in Éléments, Winter 1986, p. 7.

في نظـر مؤلفـي اليمين الجديـد، فإن ما يعـرف بالـدول الدّيمقراطيّة في الـشرق والغرب معـاً تتمتع بامتيـازات ضخمة في تعريفهـا لصيغها الخاصة مـن حقوق الإنسـان؛ فهي قـادرة على شـن هجـمات إرهابية اسـتباقية ضد أفـراد وبلـدان تصنفها بوصفها إرهابية سـلفاً. وكما يكتب دو بنوا، «يسـتمد إرهـاب الدولة شرعيتـه من منطق الدولة، في حين يسـتمد الإرهابي شرعيته في أكثـر الأحيـان من رفـض القبول بمنطـق الدولة»[1]، وبنحـو يحاكي فكر كارل شميت في فصل مضى، فحين تستمد أي دولة شرعيتها من مبدأ حقوق الإنسـان والديمقراطية، قـد تعد أي محاولة لتحـدي ديمقراطية تلك الدولة جنونـاً أو جريمـة ضـد الدّيمقراطيّة. يلاحـظ اليمين الجديد أنـه لا فرق بين عزرا باوند، الشاعر الأمريكيّ الذي زجت به السلطات الأميركية في مصحة عقليـة بعد الحرب، والمنشـق الـروسي فلاديمـير بوكوفسـكي، وهو ضحية نفسـانية للنظـام السـوفيتي، وبهـذا النحـو يمكـن للأنظمة الحديثـة أن تبرر الإرهاب، التهجير، وحبس المنشـقين في مستشـفيات نفسية باسم الأهداف العليـا، الدّيمقراطيّـة، وحقـوق الإنسـان. وسـنحلل بعض ممارسـات هذه التطبيقـات المشـوهة للديمقراطية وحقوق الإنسـان بتفصيل أكبر في الفصل الأخير، الذي كُرِسَ للشّموليّة الشّيوعيّة.

(1) Ibid., p. 15.

الفصل الثالث

الإنسان الاقتصادي: حرب الكل ضد الكل

إن الاتهامات التي يكيلها اليمين الجديد ضد اللّيبراليّة عدّة، لكن الاتهامات الرئيسة موجهة ضد الفكرة اللّيبراليّة عن المساواة، والمحاولة اللّيبراليّة لإخضاع الساحة السّياسيّة بأسرها لعالم النشاطات الاقتصادية، وهكذا فإن هذا الفصل سيناقش كيف تعامل اليمين الجديد وبعض المؤلفين الآخرين مثل أوتمار شپان، كارل شميت، لويس دومونت، موري ميلنر، وأنطوني فلو مع الاعتقاد اللّيبراليّ بالتقدم الاقتصادي والمساواة في الفرص الاقتصادية، ولماذا تبدو اللّيبراليّة، وفقاً لليمين الجديد، عديمة الحيلة أمام الشّموليّة الشّيوعيّة. وبذلك فإننا سنمهد الطريق لفصلنا الأخير، الذي يتناول وصف اليمين الجديد للشمولية الشّيوعيّة.

في نظر المؤلفين الذين تناقش أفكارهم في هذا الفصل، فإن اللّيبراليّة والشيوعية هما في الأساس فرعان مختلفان من الاعتقاد نفسه بالمساواتية والاقتصادية. فعند اليمين الجديد، حيث إن اللّيبراليّة أخفقت في تحقيق المساواة الاقتصادية، فإن البديل المرجّح والمتاح سيكون ‹المساواة في الفقر›، وعلى هذه المساواة المطلقة في الفقر يطلق الفيلسوف الفرنسي كلود پولان اسم الشّيوعيّة.

يلاحظ مؤلفو اليمين الجديد أن الرفض اللّيبراليّ للمادية التاريخية، إلى جانب التبني اللّيبراليّ العاطفي لحقوق الإنسان والكرامة الإنسانية، لا ينسجم فعلاً مع القواعد المتفاوتة والأنانية التي تحكم السوق اللّيبراليّ، حيث يقول غيوم فاي، وهو عالم اجتماع ينتمي إلى اليمين الجديد، أنه كلما ازدادت المجتمعات اللّيبراليّة الحديثة إخلاصاً لفكرة الحقوق والكرامة الإنسانية العالمية، فستميل أكثر بنحو مفارق إلى منح بنيتها السلطوية شرعية عن طريق المنافسة الاقتصادية الحثيثة ومراقبة النشاطات الائتمانية للبنية السّياسيّة بأكملها. «فأكثر من أي عصر آخر»، يكتب غيوم فاي، «فإن المال، وهو أداة العلاقات الاجتماعية والاقتصادية، ووسيلة التتبع والتحكم، قد أصبح الضابطة النهائية؛ بل لغة الحضارة الغربية»[1].

يرى لويس دومونت، وهو مؤلف يدين له اليمين الجديد بالكثير في تشكيل نقده الخاص لليبرالية، في النزعة الاقتصادية والمساواتية أنها نتوء طبيعي نما من العقيدة اليهومسيحية المعلمنة، ملاحظاً أنه «كما ولدت السياسة من الدين، ستثبت أن السياسة قد ولدت الاقتصاد»[2]، ومن ثم ففي العقيدة اللّيبراليّة، كما يقول دومونت في كتابه من ماندفيل حتى ماركس، يصبح سعي الإنسان خلف السعادة مرتبطاً بالسعي خلف النشاطات الاقتصادية. حيث يقول:

إن الاستعاضة عن الإنسان بوصفه كائناً اجتماعياً بالإنسان بوصفه فرداً كانت أمراً ممكناً؛ لأن المسيحية شرعت وجود الفرد بوصفه كائناً أخلاقياً. وهكذا فقد بات الانتقال ممكناً من نظام اجتماعي كلي إلى نظام سياسي يقوم بالتراضي، بوصفه بناءً فوقياً على أساس اقتصادي معرّف وجودياً[3].

كانت لملاحظات دومونت في القرن العشرين سوابق كما عند ڤيرنر سومبارت، الذي قال في كتابه جوهر الرأسمالية بأن الدعامتين الرئيستين لليبرالية هما الاقتصاد والأخلاق - لأن الاقتصاد في نظر السّياسيّ اللّيبراليّ هو

(1) Guillaume Faye, 'La fin du bas de laine', in Éléments, no. 50, Spring 1984, p. 30.
(2) Louis Dumont, From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology (Chicago: The University of Chicago Press, 1977), p. 16.
(3) Ibid., p. 59.

التعبير الأكمل عن الأخلاق. فمشاركة المرء في نشاطات اقتصادية تعني أيضاً في نظر سومبارت أن يضمن لنفسه «خلاصاً علمانياً»[1]، ويمكن أن يستظهر المرء من ملاحظات سومبارت أن المجتمعات اللّيبراليّة تميل إلى تبني موقف معادٍ نسبياً للشكل التقليدي للسياسة، وكما يشير شميت، فإن الغرض النهائي لليبرالية في الواقع هو التخلص من فكرة السّياسيّ واستبدالها بفكرة الاقتصاد؛ حيث يقول شميت:

> **لا يمكن تحت أي ظروف أن يطالب أي أحد بأن يضحي أي فرد من مجتمع محدد اقتصادياً، تعتمد مكانته في المجال الاقتصادي على مجريات عقلانية، بنفسه من أجل عمليات عقلانية[2].**

عند غيوم فاي، تقف النشاطات الاقتصادية في اللّيبراليّة في علاقة سببية مع الإيمان بالمساواة القانونية. فهو يكتب أنه «مع مطلع القرن السابع عشر، باتت الأيديولوجيا المساواتية تطرح مقدمات لعلم سياسي لم يعدْ يفكر بأي شعب بوصفه واقعاً تاريخياً محدداً»[3]، ومن الآن فصاعداً، يكمل فاي، يصبح كلّ الأفراد في اللّيبراليّة قابلين للتبادل. «ما يهم الآن هي الآليات (أو النظم)، المؤسسات والقوانين، التي تبتغي إحداث الآثار نفسها في كلّ مكان». فالليبرالية تستعيض عن الوعي السّياسيّ والتاريخي بالوعي العملي، الذي يرمي إلى أن يغرس في كلّ فرد عين السلوك المنتظم والعقلاني الذي يتكون من تبادلات اقتصادية متكررة لا نهاية لها[4]، وفي النهاية، كما يذكّرنا دو بنوا في كتابه الأعوام الفاصلة Die entscheidenden Jahre، «فإن المجتمع التجاري [اللّيبراليّ] محكوم عليه بالموت؛ لأنه ما من أحد ضمنه مستعد للموت من أجله»[5].

---

(1) Werner Sombart, The Quintessence of Capitalism (New York: Howard Fertig, 1967), especially 'Holy Economy', pp. 105- 120.

(2) Carl Schmitt, The Concept of the Political, p. 48.

(3) Guillaume Faye, Le système à tuer les peuples (Paris: Copernic, 1981), p. 96.

(4) Loc. cit.

(5) Alain de Benoist, Die entscheidenden Jahre (Tübingen: Grabert Verlag, 1982), p. 53, and the entire chapter 'Wider den Individualismus', pp. 51- 55.

يلاحـظ كثير من المؤلفـين المحافظين، بمن فيهم مؤلفـو اليمين الجديد، أنـه على الرغم من الفروق الأيديولوجية الظاهرة بين الاشـتراكيّة الماركسـية والليبراليـة الكلاسـيكية، فـإن اللّيبراليّـة كثـيراً ما تقدّم تفسـيراً «ماركسـياً» جبرياً مشـابهاً للتاريخ والسياسـة، فإن كان هناك أمر واحد يمكن لليبراليين والماركسـيين أن يتفقوا عليه عملياً، كما يكتب دو بنوا، فهو عداؤهما المشـترك لسياسات وتاريخ السلطة. وبذلك فإنهما يفترضان أن عالم الاقتصاد هو الحل الأمثل للمشكلات السّياسيّة والاجتماعية. ويلاحظ دو بنوا في مقالة تحريرية نشرت في مجلة Éléments:

أيّاً ما تكن أنظمتها الاقتصادية، فإن المجتمعات الاشتراكيّة والليبرالية تتفق عـلى نقطة جوهرية واحدة: أنها أنظمة اقتصادية. فحيث إنها تأسسـت على تصـور اقتصادي حصراً للعالم، تقترح هـذه المجتمعات في التحليل النهائي المثال البشري نفسـه: التخطيط المركزي والتأميم للأولى، واقتصاد السـوق والتبادل الحر للثانية[1].

يذكر فاي، على خطى شـميت، أن السياسـة في الأنظمـة اللّيبراليّة كثيراً مـا ينظر إليها بوصفها مصدرَ حرج، مـلاذاً أخيراً، أو بوصفها إزعاجاً – أي بوصفها أمراً قد يخلق توترات في أيّ وقت، يحدث استقطاباً اجتماعياً خطراً، وبذلك يقلق المسار السلمي للديمقراطية اللّيبراليّة. ويؤكد غيوم فاي أنه مع اللّيبراليّـة بالخصوص، يهيمـن الاعتقاد القائل: إن النمـو الاقتصادي وحده قـادر على حـل كلّ التناقضات الاجتماعية والسياسـية. حيث يكتب في كتابه ضد الاقتصادية Contre l'économisme:

نظـراً لأنّ الاقتصـاد بـات يعـدّ في الماركسـية والليبراليـة السـبيل الوحيـد لتحقيق العدالة الاجتماعية، ويفهم ضمنهما بوصفه تسوية للظروف المادية، فـإن النتيجـة كانت ظهـور مشـاعر الإجحاف بنحـو أقوى مـن ذي قبل، وبالفعـل فإن الاقتصاد بحكـم التعريف مجال للهيمنـة، ومحاولة تحويله إلى

(1) 'L'économie organique', (unsigned), quoted in Pour une renaissance culturelle, edited by Pierre Vial (Paris: Copernic, 1979), pp. 54 - 55.

وسيلة للتحرر أمر عبثي يحرض على الفصام الاجتماعي، بات معروفاً لدينا بالفعل[1].

لو صادف أن تواجه الدول اللّيبراليّة بعض المصاعب الاجتماعية والسياسية، فستلقي اللوم في هذه الصعوبات على «الإكثار» من السياسة والتباعد عن القواعد الاقتصادية المقدسة؛ وبذلك فيجب على كلّ آثار السياسة أن تخضع وتستبدل بالاقتصاد غير المسيس. وبالنحو نفسه فإن الفكرة السابقة عن الدولة يجب أن تختزل إلى دولة الحد الأدنى Minimalstaat، أو stato neutrale كما سماها شميت. واعتماداً على ملاحظات شميت يكتب دو بنوا:

يمثّل السوق بنية نموذجية ينبغي عليها أن تظهر أقل قدر ممكن من السلطة، أي الحد الأدنى من السياسة، وهذا هو الشرط الفعلي لكفائتها. أما أخطاء هذا النظام أو حوادث فشله فستفسر دوماً عبر ادّعاء أنه لايزال هناك قدر كبير جداً من السلطة [السّياسيّة][2].

في اللّيبراليّة، يكمل دو بنوا، يعمل الأفراد فقط بوصفهم وحدات اقتصادية معزولة، كثيراً ما تعدّ تعلقاتها التاريخية أو الوطنية مجرد بقايا من الماضي. أما الاستمرار في اعتناق الوعي التاريخي أو الوطني، وحبّ المرء لقومه

---

(1) Guillaume Faye, Contre l'économisme (Paris: Le Labyrinthe, 1982), p. 10.

(2) Alain de Benoist, Die entscheidenden Jahre, p. 34, and the entire chapter 'In der kaufmännisch-merkantilen Gesellschaft geht das Politische ein', pp. 3238-.

للاطلاع على نقد متين للمثال اللّيبراليّ لتنمية العالم، راجع كتاب دو بنوا الذي حظي بتقييم إيجابي في فرنسا (Europe, Tiers Monde, même combat (Paris: Robert Laffont, 1986، وخاصة فصل '132-Le "développement" en question', pp. 99.

ينادي دو بنوا وسائر مؤلفي اليمين الجديد، على النقيض من المحافظين الجدد في الغرب، «بالشراكة» الاقتصادية والثقافية مع دول أفريقيا والشرق الأوسط. راجع Pierre Brader in Éléments, no. 62, 32-Spring 1987, pp. 25.

عن عدم تناسب المثال اللّيبراليّ للتنمية مع دول العالم الثالث، راجع: Pierre Bérard, 'Louis Dumont: 115-anthropologie et modernité', in Nouvelle École, no. 39, Autumn 1982, pp. 95.

من اللافت أن أطروحة اليمين الجديد هذه حول التنمية الاقتصادية «التعددية» تذكرنا ببعض النظريات الجديدة عن التنمية. قارن مثلاً Vrajenda Raj Mehta, Beyond Marxism: Towards an (Alternative Perspective (New Delhi: Manohar Publishers, 1978). حيث يعتقد قراجندا بأن التنمية الاقتصادية الليبرالية كثيراً ما تتصادم مع التنوع الثقافيّ والسياسي للدول غير الغربية.

أو عشيرته، فقد يبدو مثارَ شكٍ، بل ومضراً في مجتمع تبدو فيه كلّ القناعات الوثيقة تهديداً بجعل التعاملات الاقتصادية في مهب الريح.

لقد كتب بعض النقاد المحافظين لليبرالية مثل أوتمار شپان، الذي يكثر اليمين الجديد من الإحالة إليه، من قبل في القرن العشرين أنه بدلاً من إبطاء صعود الشّيوعيّة، فإن اللّيبراليّة تسرع في الواقع من انتشارها. فقد لاحظ شپان نقدياً أنه على الرغم من افتراض اللعبة الاقتصادية اللّيبراليّة أن كل البشر متساوون، فإن النتائج المتفاوتة لهذه اللعبة تدلّ على أن المتسابقين الاقتصاديين كانوا متفاوتين منذ البداية، فالظروف والسلع والبضائع تختلف من بلد إلى آخر، وكذلك حال مواهب البشر المساهمين في السوق اللّيبراليّة. وبذلك، فعبر عملية التطور الاقتصادي اللّيبراليّ، كما قال شپان، سيبدو أن التفاوت المادي ينمو وينمو ما دام النشاط الاقتصادي اللّيبراليّ في طور التوسع.

فكيف إذن يمكن لليبراليين أن يتمسكوا بفكرة حقوق الإنسان، يتساءل شپان، حين تتقبل الأنظمة اللّيبراليّة التفاوت بوصفه أمراً بدهياً، بل ومفيداً في النمو الاقتصادي؟ فعند أنصار الحقوق الطبيعية التي يبدو أن الليبراليين يعتنقونها في الظاهر، لا يمكن تحت أي ظروف القول بأنّ كلّ فرد يدخل المنافسة الاقتصادية من موقف مختلف. ففي الواقع، وفقا لشپان، تفترض الحقوق الطبيعية أن كل البشر يجب أن يكونوا متساوين، بغض النظر عن ظروفهم المادية التي تقررها الصدفة؛ حيث يلاحظ:

لا شك في أن جوهر الرأسمالية هو الفردانية، ولكن ليس تلك الفردانية التي تأصلت في الحقوق الطبيعية - أي التي تقضي المنافسة في الواقع وكذلك حرب الكل ضد الكل (bellum omnium contra omnes)، وإضافة إلى ذلك فإنها في عقدها الأصلي (Urvertrag) تبطل أي حق للأقوى في النصر. أما جوهر الرأسمالية فهو الفردانية المكيافيلية التي تكافئ الأقوى بالانتصار وتيجان الغار[1].

استكمالاً لحجج شپان، يلاحظ اليمين الجديد أن من المفهوم لماذا تعرضت

(1) Othmar Spann, Der wahre Staat (Leipzig: Verlag von Quelle und Meyer, 1921), p. 120.

اللّيبراليّـة منـذ بزوغها لهجـوم مناوئيها المحافظين واليسـاريين معـاً. ففي نظر الاشـتراكيين، لم تقطـع اللّيبراليّة أشـواطاً كافيـة في تحقيق المسـاواة؛ أما في نظر المحافظـين، فقـد أفرطـت اللّيبراليّـة بالفعل في تحقيقهـا. وهكذا فـما أن نودي بالحريـة الاقتصادية اللّيبراليّة حتى بدأ المتآمرون مـن كلّ الضروب بتقويضها. أما عند مؤلفي اليمين الجديد، فإن اللّيبراليّة تناقض نفسها حين تنادي بالمساواة الاجتماعية والسياسـية، لكنها تهمل المسـاواة الاقتصادية بشـدة، فهي بهذا تعد الساحة لمجيء أمر باتت ترفض الآن إيصاله إلى نتيجته التاريخية المنطقية.

ولهذه الحجج ما يوازيها في ملاحظة أطلقها شـپان الذي كتب أن «العبارة المـترددة على الأسـماع صحيحـة بهذا المعنـى، أعنـي أن اللّيبراليّة والاشـتراكية ثمرتان من الشـجرة نفسـها»[1]، ويحـق للمرء أن يضيف أن الاشـتراكيّة تملك منطقاً أصلب بكثير.

في وجـه الثـراء الهائل الـذي يحيط به، فـإن الفرد الممـزق والمجتث يصبح بهـذا عاجزاً عن تخليص نفسـه من عـبء الجزع الاقتصـادي، بغض النظر عن درجة مسـاواته السّياسـيّة والقانونية المضمونة. وقد لاحظ شـپان أنه ما دامت النشاطات الاقتصادية خاضعة لعالم السياسة، فسيكون لدى الفرد العادي على الأقل شـعور مـا بالأمان، بغض النظر عن مدى بـؤس وضعه الاقتصادي. أما الآن، وفي مجتمـع حطّـم تلك الأواصر العضوية والهرمية واسـتبدلها بسـوق لا أسماء فيه، فالإنسان لا ينتمي لأي مكان. وكما يشير شپان: «يمكن للإنسانية أن تقنع نفسـها بالفقر؛ لأنها ستظل فقيرة للأبد، ولكن مع فقدان المكانة Stand، القلـق الوجودي، الاقتلاع، والعدمية، فإن جموع الشـعب المتأثرة لن تسـتطيع أن تتأقلـم»[2]، والنتيجـة هـي الضيـاع الاجتماعـي، عـدم الاكـتراث، والحس المطرد بالقلق، الذي قد يولد في أوقات التوتر الاقتصادي الشـديد كلّ أشـكال الغوايات الشّموليّة.

وهكـذا يسـتنتج اليمـين الجديـد أن الاختـزال الاقتصـادي في اللّيبراليّـة

---

(1) Loc. cit.
(2) Ibid., p. 123.

سيؤدي إلى إقصاء كلّ الفضاءات الأخرى للنشاطات البشرية، ولاسيما تلك التي تقع في ساحة المساعي الثّقافية والروحية، «فالحكم على قيمة نظام ما على أساس كفاءة اقتصاده»، يكتب دو بنوا: «يعني في الواقع تقديم الاقتصاد بوصفه أنموذجاً للنمط المرغوب»[1]. يدعم مؤلفون محافظون آخرون آراء مماثلة، حيث إنهم على الرغم من اعترافهم بالآليات البارعة للنمو الاقتصادي اللّيبرالي، لا يترددون في عدّ اللّيبرالية - كما يفعل شومبيتر - نظاماً «للتخريب الخلاق»[2]، وعند كلود پولان، وهو المؤلف الذي سنناقشه في الفصل اللاحق، فإن «بقاء النظام الاقتصادي اللّيبرالي ليس ممكناً إلّا عبر جهد حثيث نحو الفرار من ذاته»[3]، ويشاركه في هذه الآراء المؤلف المحافظ إرنست فورستهوف، الذي كتب أن نمطَ التطور اللّيبرالي محفوفٌ بالتناقضات؛ لأن هذا النمط يستمر في خلق حاجات جديدة وإحباطات جديدة؛ حيث يلاحظ فورستهوف:

لم يتمكن اختراع السيارة أو الطيارة أو المذياع من إشباع الحاجات البشرية، بل إنه خلق حاجات جديدة. فاليوم ينتج نصف القوى العالمية في الولايات المتحدة بضائع لم تكن معروفة في مطلع القرن الماضي[4].

إن الهم الذي يشغل مؤلفي اليمين الجديد هو المدى والحدود الممكنة للاقتصاد اللّيبرالي. فما الذي سيحدث لو واجهت المجتمعات اللّيبرالية فجأة هزة مالية مدمّرة؟ ما الذي سيحدث لو حلّ تقلصٌ مفاجئ للفرص الاقتصادية، تبعته مطالبات شعبية ضاغطة بتوزيع أشد تساوياً للثروة الاقتصادية؟

(1) Alain de Benoist, Die entscheidenden Jahre, p. 72, and the entire chapter, 'Der Ökonomismus führt zum Egalitarismus und Kommunismus', pp. 65- 73.

(2) Joseph A. Schumpeter, Capitalism, Socialism and Democracy (New York Harper and Row, 1975), p. 165 and passim in the chapter 'Decomposition'.

(3) Claude Polin, Libéralisme, espoir ou péril? (Paris: La Table ronde, 1984), p. 27 and passim.

(4) Ernst Forsthoff, Der Staat der Industriegesellschaft (Munich: Beck Verlag, 1971), p. 35.

الفرص الاقتصادية المتكافئة

أم الفرصة في عدم التكافؤ؟

لقد أشار كثير من المؤلفين المحافظين إلى بعض العيوب الخطرة في الفكرة اللّيبراليّة عن الفرصة الاقتصادية، التي تقول بأن كلّ البشر متساوون عند بداية اللعبة الاقتصادية. وقد رأينا من قبل أنه، في نظر شپان، لا يمكن إجراء أي منافسة اقتصادية بين متنافسين بنحو تبطل معه مكاسبهما وتغتفر خسائرهما بعد أن تكتمل كلّ جولة من تبادلاتهما الاقتصادية. فالفكرة اللّيبراليّة عن الفرصة الاقتصادية بلا قيمة أو معنى ما لم تحدد الشروط والظروف التي تتجلى عندها هذه الفرصة. وهكذا فإن جون شار يكتب في مقالته «المساواة في الفرص وما بعدها» أن المساواة في الفرص فكرة مضللة بعض الشيء، وينبغي صياغتها بشكل صحيح كي تقرأ: «المساواة في الفرص للجميع من أجل تطوير تلك المواهب التي تولى قيمة رفيعة عند شعب معين في وقت معين»[1]. بعبارة أخرى، إن اتّبع المرء منطق شار، فلو حددت أهواء السوق أن بعض الأغراض، السلع، أو المواهب البشرية مطلوبة أكثر أو أفضل تسويقاً من سلع أو مواهب أخرى، فسينتج عن ذلك حتماً أن يشعر بعض الناس بحس شديد من التفاوت والإجحاف، يكمل شار:

> **وذلك كامن في كلّ مجتمع، وهو يشكل عائقاً لا يمكن تجاوزه أمام التطور التام لمبدأ المساواة في الفرص، فكل مجتمع يشجع بعض المواهب والمنافسات ويثبط بعضها الآخر، وفي ظل عقيدة المساواة في الفرص، فإن الوحيدين القادرين على تحقيق أنفسهم وتطوير قدراتهم إلى الحد الأقصى هم أولئك القادرون والمتحمسون لفعل ما يطالبهم المجتمع بفعله[2].**

---

(1) John H. Schaar, 'Equality of Opportunity and Beyond," in Equality, p. 230. Compare with Robert Nisbet, 'The Pursuit of Equality', Public Interest, no. 35, Spring 1974, pp. 103120-. Also 'The Fatal Ambivalence', Encounter, December 1976, pp. 10- 21.

(2) Schaar, ibid., p. 236.

وبذلك فإن السلوك غير المتوقع للسوق اللّيبراليّة قد يمنح مزايا كبيرة لبعض الأفراد ويضر جداً ببعضهم الآخر، ومما يزيد الطين بلّة، كما يقول شار، فإن دولة الحد الأدنى المحايدة واللاسياسية، التي كان يُظَنّ أصلاً أنها الوسيلة المثلى لتفكيك الصراعات الأيديولوجية وسياسات السلطة، يمكن في ظل بعض الظروف أن تفاقم من التفاوتات التي تسبب فيها العقد الاجتماعي اللّيبراليّ، لتفضي إلى تداعيات قد تكون مدمرة للمجتمع بأسره. ويلخص شار هذا المستقبل بالعبارات الآتية:

إن الشخص الذي يدخل إلى هذه المنافسة عن طيب خاطر سيبدأ بالنظر إلى نفسه بوصفها غرضاً أو سلعة ذات قيمة محددة، ليس بمعاييره القيمية الخاصة بل بالتقييم الذي يمنحه الآخرون له بناء على الموقع الذي يشغله، ولذا فحين يستوعب أفراد المجتمع تماماً عقيدة المساواة في الفرص، ستكون النتيجة كارثية للفائزين والخاسرين في آن واحد. حيث سيسهل على الفائزين أن يعدون أنفسهم أرقى من عامة البشر، في حين يكاد يجبر الخاسرون على تصور أنفسهم وكأنهم أوطأ من البشر[1].

في نظر كثير من النقاد المحافظين، فإن المنافسة التي لا تنتهي في السوق اللّيبراليّة هي وعد مخيف لمستقبل اللّيبراليّة. فالطبيعة غير المتوقعة للنمو الاقتصادي مع سوقه غير المستقرة، قد تدفع أكثرية الناس، كما أشار لورينز من قبل، إلى عدّ الأمان الاقتصادي والمساواة الاقتصادية أمراً مفضلاً على فكرة الحرية والتنافس الاقتصادي الحر. ويشهد على هذه الرؤى موري ميلنر في كتابه وهم المساواة بالعبارات الآتية:

إن قلق المكانة جزء أساس من المجتمع الذي يتسم بقدر معتبر من التفاوت وكذلك المساواة في الفرص. وعادة ما يفضي هذا القلق إلى الجزع. ومن ثم فإننا نرى كيف أن المساواة في الفرص تنتج مزيجاً من القلق حول مكانة المرء

(1) Ibid., p. 235.

وانخفاض في الوعي بالمكانة لدى الآخرين. فالتشديد على المساواة في الفرص سيجعل بنية المكانة سيالة حتماً، وموقع الفرد ضمنها أمراً غائماً وقلقاً[1].

إن السعي خلف الثراء، بنتائجه غير المضمونة، يولّد عواقب سياسية غير مرغوبة، ولاسيما حين تستحيل المساواة في الفرص، كما يقترح أنطوني فلو، إلى تنافس صريح على موارد نادرة، وحين يبدأ أشخاص مختلفون باستخدام تلك الموارد بأنحاء مختلفة، يلاحظ فلو في كتابه سياسة پروكروستس بنحو مشابه لميلنر:

إن الفرص المتساوية بهذا المعنى ليست بالضرورة، ولا يمكن بالضرورة أن تكون، احتمالات متكافئة للنجاح، (فالمنافسة) التي تتساوى فيها فرص نجاح كلّ المتنافسين هي لعبة قمار أو رهان، وليست منافسة بحق[2].

وعليه يعقب ميلنر:

إن سباقاً كهذا متعب بالضرورة، وحين يمتد بلا نهاية، فقد يفضي إلى الاستنفاد والدمار[3].

وقد توصل جان باشلر إلى استنتاجات مطابقة لذلك في مقالته (حول بعض التناقضات في اللّيبراليّة). فالنجاح تراكمي دوماً، تماماً كالفشل، كما يلاحظ باشلر، وذلك لسبب بسيط هو أن نجاحاً سابقاً، سواء أكان بهيأة إرث شخص ما أم (موهبة يمكن تسويقها)، يمثّل أصلاً معتبراً في منافسته الاقتصادية المقبلة. ومن نافلة القول - في نظر باشلر - إن من يبدأ مع مال أكثر سيكون حظه أوفر في النجاح بالتأكيد مقارنة بآخر لا يملك أي مال، فهو يلاحظ:

إن الحقائق تفصح عن نفسها في شؤون الاقتصاد، حيث يتقدم السعي نحو الاحتكار في أي قطاع ما لم تكن هناك قوى مضادة فاعلة، وبالمعنى نفسه، فإن أي فضاء دبلوماسي واستراتيجي حين يقسم على عدّة وحدات

(1) Milner, The Illusion of Equality (Washington and London: Jossey-Bass, 1972), p. 10.
(2) Antony Flew, The Politics of Procrustes (New York: Prometheus Books, 1981), p. 111.
(3) Milner, op. cit., p. 11.

سياسـية، فسـيكون اتحادها في إمبراطورية أمراً محتوماً على المدى البعيد. أما ضمـن كلّ وحدة فإن الأغنياء يملكـون فرصاً أكبر في الاغتناء لا الافتقار، تمامـاً كفـرص الأقوياء في توطيـد قوتهم. ففي التنافس على السـلطة يملك الأغنياء أفضلية - كما يفعل الأقوياء - في السعي وراء رفاهيتهم[1].

بنـاء على الملاحظات السـالفة، يحاول اليمين الجديد أن يحل المشـكلات الآتيـة: مـا هـي حـدود النمـو الاقتصـادي اللّيـبراليّ؟ وهل يمكـن للحرية أن تتهـدد جـرّاء المطالبة المتصاعدة بالمسـاواة؟ هل يمكن الحـد من الاعتقاد بالمسـاواتية والاقتصاديـة من أجل إيقاف صعود ديمقراطية شـمولية؟ وهل يمكـن لمجتمـع يسـتخدم الاقتصـاد بنحـو متزايـد بوصفـه إطاراً للسـعادة الإنسانية أن يعدّ مجتمعاً تعددياً بحقٍّ؟

لا يصـادق أي مـن المؤلفـين سـالفي الذكـر على القـول بأن المسـاواتية والاقتصاديـة غير المقيّدة قد تتوافقان مع الحرية. فكما يقول باشـلر: «كلّ من يعد بتفعيل الحرية والمسـاواة معاً إما كاذب، أحمـق، أو جاهل»[2]، بل إن كلّ مؤلفينـا يبدون متفقين على أنه حتى لو نجحـت اللّيبراليّة في تعطيل الآليات المسـاواتية والتفـاوت الاقتصادي، فسـيعود الأمر فقط إلى مـا كان عليه قبل الحرب status quo ante bellum - أي إلى نقطة البداية، ولكن مع العلم بأن الوضع سيبتلى عاجلاً أو آجلاً بالمشكلات نفسها. ففي نظر كلود پولان، تمثّـل دولـة الحد الأدنى، أو كما يسـميها دولة العنايـة l'état providence، خطوة نحو «الاسـتبداد الحق، أي استبداد الكل ضد الكل، الذي يحمل اسم الشّيوعيّة»[3].

وإلى هذا الإرهاب المميز الغريب «للكل ضد الكل في كلّ آن» سـنتجه، من أجل فهم وصف اليمين الجديد للشمولية.

(1) Jean Baechler, 'De quelques contradictions du libéralisme', Contrepoint, no. 21, May 1976, p. 45.
(2) Ibid., p. 49.
(3) Claude Polin, 'Le libéralisme et l'état providence ou le double depit amoureux', Contrepoint, no. 50 -51, 1985, p. 69.

الفصل الرابع

الشّموليّة والمساواتية

«إن روح الشّموليّة هي غياب كلّ روح».

كلود پولان، الروح الشّموليّة

إن فكرة الشّموليّة غامضة بنحو غير معتاد، فهي كلمة كثيراً ما تستعمل في الخطاب السّياسيّ الحديث لتشويه أو إهانة خصم سياسي، بدلاً من الوصف الفعلي للتوجه السّياسيّ لشخص ما. لا شك أن من الأسهل أن نصف آثار الشّموليّة بدلاً من أسبابها. فأكثرية علماء السياسة والاجتماع متفقون عموماً على أن الشّموليّة داء اجتماعي عضال، ولكن قلّة منهم قد يتفقون تماماً حول أسباب تفشيها. ولأسباب شتى فمن المحال أن نتوصل إلى تعريف جامع للشمولية؛ لأن البلدان التي تتسم بخصائص شمولية كثيراً ما تفتخر بحبّها للحرية، أو تعلقها بمبادئ الدّيمقراطيّة. وإضافة إلى ذلك، فقد يقول المرء أيضاً بأن تعريف الشّموليّة يتكل بشكل واضح على العالم الاجتماعي نفسه. فليس من الصعب أن نتوقع أن باحثاً اشتراكياً سيقيم فكرة الشّموليّة بنحو مختلف بعض الشيء عن نظيره المحافظ أو اللّيبراليّ.

وبالنظـر إلى ذلك، فستكون لهذا الفصـل عدّة أهـداف طموحة بعض الـشيء. ففـي الصفحات القلة الأولى سأسـتعرض بإيجاز عـدّة نظريات عن الشّـموليّة طورهـا باحثـون مرموقـون مثـل ريمونـد آرون، حنـة آرنـدت، ويعقوب ل. تلمون. ومن ثم سـأتجه لتحليل اليمين الجديد نفسه للشمولية. وفي ختام الفصل سـأصف بعض المظاهر الشّـموليّة التي يمكن، وفقاً للناقد الاجتماعي ألكسـندر زينوڤييڤ ومؤلفي اليمـين الجديد، أن تلاحظ بأفضل نحو في الدول الشّيوعيّة والليبرالية معاً.

غنـي عن القـول إن من المحـال أن نسـتعرض أو نحلـل كلّ النظريات المختلفـة عـن الشّـموليّة. ولذا سـأقتصر عـلى وصـف عابر للشـمولية عبر انتقـاء أولئك المؤلفين الذين يمكن ربطهم إلى حد ما بالحجة الرئيسـة في هذا الكتاب، واكتسبت نظرياتهم مصداقية معتبرة في المجتمع الأكاديمي.

قبـل أن نمـضي قدماً، من المهم بمكان أن نشـدد عـلى أن مؤلفي اليمين الجديـد لا يرفضـون التحليلات اللّيبراليّة للشـمولية كليـاً، لكنهم ينقحونها باستمرار، وبالاعتماد على أعمال كلود پولان وألكسندر زينوڤييڤ، سنحاول ملاحظـة المدى الذي يشـترك فيـه اليمين الجديـد مع بعض تلـك النظريات بخصـوص الشّـموليّة، وكذلـك مدى رفضه لهـا بوصفها عتيقـة وغير مثبتة تجريبيـاً، وإضافـة إلى ذلك، فلأجـل إيضاح تفصيـلات «الغواية الشّـموليّة» سنشـير أحيانـاً إلى ميشـيل مافيسـولي، ألان بيزانسـون، ولويـس دومونت، الذين تجسـدت ملاحظاتهـم في نظرية اليمين الجديد نفسـه عن هذه الظاهرة المتحمسة والمقلقة جداً، التي لم تفهمْ تماماً بعد.

عرض المشكلة

ليسـت الشّـموليّة، في نظـر كثـير مـن المؤلفين، مجرد شـكل بسـيط من الاسـتبداد. فلـو كانـت كذلك لأمكـن القول بأن أصـول الشّـموليّة يمكن تتبعها إلى المجتمعات القروسطية، أو أن الشّموليّة لاتزال مزدهرة في كثير من

الدول السلطوية المعاصرة. وقد لاحظ كثير من علماء السياسة، مثل زبيغنيو بريجنسكي وكارل ج. فريدريش، أنه من أجل تتبع جذور الشّمولية اقترح علماء الاجتماع كلّ صلة محتملة. وهكذا فإنهما يقولان في كتابهما الدكتاتورية الشّمولية والحكم الفردي إن «ماركس وهيغل، نيتشه وهوبز، كانط وروسو، أفلاطون وأرسطو، القديس أوغسطين، مارتن لوثر، وجان كالفن، كلّهم متهمون بصياغة الأفكار التي أصبحت أسلحة في عتاد الشموليين»[1]، وعلى الرغم من وجود نظريات مختلفة للشمولية، يبدو أن معظم المؤلفين متفقون على: (1) أن الشّموليّة عادة ما تظهر في المجتمعات الصناعية، أو في تلك البلدان التي تمر بعملية تطور مطردة؛ (2) أنها عادة ما تعمد على عقيدة أو أيديولوجيا لا تتسامح مع أي خلاف؛ (3) أنها تقصد استيعاب المجتمع بأسره، ووسائل الاتصال مثل: الإذاعة، التلفاز، الخ وإخضاعها للتحكم التام المطلق للحزب الأوحد والدولة؛ و (4) من أجل فرض التحكم وضمان الطاعة الاجتماعية، فإن الشّموليّة تلجأ إلى الإرهاب والمراقبة الأمنية[2].

لقد بدأ البحث الخلّاق في ظاهرة الشّموليّة على يد حنة آرندت، المؤلفة التي كتبت عملاً موجزاً جيد التوثيق ومستوعباً عن الشّموليّة في مطلع عقد 1950. ومما لا شك فيه أن نظرياتها لاتزال تحظى بالاحترام بين الباحثين المحافظين والليبراليين معاً، بما فيهم باحثي اليمين الجديد.

تقول آرندت: إن الحركات الشّموليّة بدأت في الانتشار بوصفها رد فعل على تفكك البنى الاجتماعية التقليدية في معظم البلدان الأوروبية، في أعقاب الحرب العالمية الأولى. وقد أدّت أسوأ تأثيرات هذا التفكك الاجتماعي إلى تحفيز مشاعر الاقتلاع وعدم النفع عند الجموع «التي اكتسبت لسبب أو لآخر شهية للتجمع السّياسيّ»[3]، وفي جهد منها لإيضاح نفسانية الجموع

(1) Carl J. Friedrich and Zbigniew Brzezinski, Totalitarian Dictatorship and Autocracy (New York: Praeger Publishers, 1962), p. 80.

(2) Ibid., pp. 9 -10.

(3) Hannah Arendt, The Origins of Totalitarianism (New York: Meridian Books,

المجتثة حديثاً، تقول آرندت إن المناخ السّياسيّ الجديد بات ملائماً للصعود التدريجي (الحكم الرعاع)، الذي بدأت ضمنه حركات شمولية لاحقة في الازدهار[1]، فهي تكتب:

الحقيقة هي أن الجموع قد ظهرت من شظايا مجتمع شديد التفتت، لم تكن بنيته التنافسية ولا وحدة الفرد المصاحبة لها لتتقيد إلا عبر الانتماء إلى طبقة ما[2].

حين تنفصم هذه الأواصر الطبقية والبنى الاجتماعية، فإن الجموع المجتثة - بحثاً منها عن الأمان النفسي والاجتماعي - تصبح عرضة للأيديولوجيات أو الأديان العلمانية التي تقدم تفسيراً (علمياً) يكتنف كلّ المشكلات العالمية والوجودية، وتلاحظ آرندت أن «الحركات الشّموليّة - كلّ منها بطريقته - قد بذلت وسعها للتخلص من البرامج الحزبية التي قدمت محتوى واقعياً، وكانت متوارثة من مراحل تطور سابقة للشمولية»[3]، فالجموع عادة ما تحتشد حول قادة أو حركات شمولية، تكمل آرندت، نظراً لحاجتها الشديدة إلى الوعود بالاستقرار السّياسيّ والتماسك الاجتماعي، وهما أمران لا تستطيع سياسات الأحزاب غير المتوقعة أن تضمنهما.

ثمة أمر يهم آرندت بالخصوص، هو الزيجة المشؤومة بين الجموع والنخبة المثقفة. فبعد أن تذكر أسماء إرنست يونغر، لويس-فرديناند سيلين، ڤيلفريدو باريتو، جورج سورل، وكثير من المفكرين والكتاب اللامعين الآخرين المناهضين للديمقراطية، تقول آرندت بأنه من دون «الحلف المؤقت للمؤلفين» مع الرعاع، فإن الحركات الشّموليّة ما كانت أبداً لتحظى ذلك النجاح الباهر[4]، وفي «خيانة الكتّاب» ترى آرندت أكبر جرائم المثقفين

1958), p. 311.

(1) Ibid., pp. 305- 316.

(2) Ibid., p. 317.

(3) Ibid., p. 324.

(4) Ibid., pp. 327 -340.

وهروباً طوعياً من الحرية، ومن ثم فباسم الأفكار الجديدة التي تنطوي إما على داروينية شبه علمية عنصرية، مثل غوبينو ولاپوج، أو ماركسية علمية، يمكن للجموع أن تربط نفسها بالنخبة وتنفذ هلاوسها الشّموليّة حتى قمتها التاريخية. وهكذا يمكن لهتلر أن يبرر آوشڤيتز باسم التفوق العرقي والفكري الذي يفترض ثبوته علمياً للعرق الآري، بالنحو نفسه الذي برر به البلاشفة حملات التطهير والمعتقلات باسم الماركسية العلمية. فعند آرندت، تدّعي كلّ الأيديولوجيات أنها علمية، وأولئك الذين تساورهم شكوك حول صدقها يخاطرون بالتعرض للرفض بوصفهم منبوذين من الجنس البشري، «فالأيديولوجيات تفترض دوماً»، تكتب آرندت، «أن فكرة واحدة تكفي لتفسير كلّ شيء انطلاقاً من مقدمة ما، وبذلك فما من تجربة يمكن أن تعلمنا أي شيء؛ لأن كلّ شيء مستوعب في هذه العملية من الاستنتاج المنطقي المتماسك»[1]، باختصار، فكل الأيديولوجيات في نظر آرندت تحتوي آثاراً من الشّموليّة، على الرغم من أنها لا تصبح فعالة حقاً إلا في سياق توطيد حكم الرعاع. فالأيديولوجيات تعني للشمولية ما يعنيه الماء للسمك؛ فمن دون أيديولوجيا لا يمكن للحركات الشّموليّة أن تزدهر.

ولكن آرندت تلاحظ أنه على المدى البعيد، فإن مصير الأيديولوجيا الشّموليّة هو أنها ستقود إلى الإنتروپيا الكلية – حيث تبدأ بالتهام صنف ما من الناس، وتنتهي بالتهام نفسها. كما تقول إنه حتى لو نجا النازيون بعد الحرب وظلوا على رأس السلطة، لكانوا سيبسطون خطة ‹الحل النهائي› لتشمل صنوفاً اجتماعية أخرى، مما سيقود حتماً إلى دمارهم الذاتي في النهاية[2].

وبنبرة متشائمة بوضوح، تصل آرندت إلى استنتاج أن الحس الشديد بالاغتراب الاجتماعي، الوحدة، والعزلة هي الطلائع الأولى للظاهرة الشّموليّة – وهي ظاهرة يستبعد اختفاؤها من المجتمعات الحديثة[3].

---

(1) Ibid., p. 470.
(2) Ibid., pp. 392- 419.
(3) Ibid., p. 478.

تجدر الإشارة إلى أن ملاحظات آرندت عن حكم الرعاع كانت قد فُصِّلت، في وقت سابق من هذا القرن، وبالقدر نفسه من الإقناع على يد غوستاف لوبون، خوسيه أورتيغا إي غاسيت، وإلى حد ما لويس روجييه - وهم باختصار أولئك المؤلفون الذين يقول اليمين الجديد إنهم آباؤه الروحيون. وعبر مسيرتنا سنحاول إيضاح أين يتفق اليمين الجديد مع نظريات آرندت، وأين يعتقد أنها تبدو قاصرة.

ثمّة مؤلف آخر طوّر نظرية مستقلة حول الشّموليّة هو يعقوب ل. تلمون، الذي وثّق جذور الشّموليّة في مرحلة أسبق من التاريخ. فمثل باريتو وجيرارد والتر، يتتبع تلمون الشموليات الحديثة إلى اليوتوبيات الألفية، المعتقدات الدينية والميعادية، ومشتقاتها العلمانية التي ظهرت في مطلع القرن الثامن عشر. وفي كتابه أصول الدّيمقراطيّة الشّموليّة يكتب تلمون أن:

> الدّيمقراطيّة الشّموليّة، بدل أن تعد ظاهرة حديثة النمو خارج التراث الغربيّ، فإن جذورها تستمد من الأصول المشتركة لأفكار القرن الثامن عشر، فقد تفرعت بوصفها تياراً واضحاً ومنفصلاً عبر مسيرة الثورة الفرنسية، وحظيت باستمرارية غير منقطعة منذئذ[1].

إن الشّموليّة، ولاسيما الشّموليّة الشّيوعيّة، هي ردة مؤسفة للثيمة الدّيمقراطيّة التي ظهرت في عصر التنوير. يلاحظ تلمون أن الأديان العلمانية الحديثة التي تولدت عنها الشّموليّة أصبحت واضحة في تعاليم مابلي وكوندورسيه، ولاسيما نظرية روسو عن الإرادة العامة[2]، بل إن تلمون يحدد فعلاً أول أحداث شمولية جرت في الثورة الفرنسية وعهد الإرهاب، ويعني بها حين أبدى اليعاقبة - مثل سان جوست وبابوف - «مزاجاً شمولياً ومسيحانياً» ورثوه من روسو[3]، في نظر تلمون، فإن مصدر

---

(1) Jacob L. Talmon, The Origins of Totalitarian Democracy (New York: Frederick A. Praeger Publishers, 1960), p. 249.
(2) Ibid., p. 8 and passim.
(3) Ibid., p. 39.

السيادة عند روسو هو الإرادة العامة التي تساند النظام الطبيعي والمتناغم، فهو يكتب أنه «عبر تزويج هذه الفكرة بمبدأ سيادة الجماهير، وتعبير الشعب عن نفسه، فقد أنتج روسو الدّيمقراطيّة الشّموليّة»[1]، وكما يلاحظ تلمون، «إن هذا التصور عن سيادة الشعب لم تلهمه حقاً الرغبة في منح كلّ الناس صوتاً وحصة في الحكم، بقدر ما حركته عقيدة أن سيادة الشعب ستقود إلى المساواة الاجتماعية، السّياسيّة، والاقتصادية التامة»[2].

وبذلك فإن إحدى تلك الثيمات الدّيمقراطيّة التي ظهرت في القرن الثامن عشر قد تطورت لتصبح اللّيبراليّة الكلاسيكية، في حين اندمجت أخرى في الشّموليّة الدّيمقراطيّة أو الشّيوعيّة، وكما لاحظ تلمون، «فإن التصور اليعقوبي وكذلك الماركسي لليوتوبيا، التي كان مقدراً للتاريخ أن ينتهي إليها، متشابهان بنحو لافت»[3]، فقد اقترُحا بوصفهما منسجمين تماماً مع مصالح الشعب، على الرغم من أنهما اضطرا معاً في سبيل تحقيق هذا الانسجام لاستخدام العنف. فعند تلمون، تستحيل الدّيمقراطيّة الشّموليّة في الشّيوعيّة شمولية ضد إرادتها. فقد تطورت بهذا النحو في الاتحاد السوفيتي ليس لأنّها رفضت مبادئ التنوير والسعادة البشرية - بل تحديداً لأنّها تبنت موقفاً مفرطَ الولع بالكمال و (نافد الصبر) تجاه تلك المبادئ:

لقد تطورت الدّيمقراطيّة الشّموليّة مبكراً إلى نمط من المركزية والقمع، ليس لأنها رفضت قيم اللّيبراليّة الفردية من القرن الثامن عشر؛ بل لأنّها في الأصل اتخذت موقفاً مفرط الولع بالكمال تجاهها، فقد جعلت من الإنسان نقطة مرجعية مطلقة[4].

يجدر التأكيد على أن نظرية تلمون عن الشّموليّة قد استغلها كثير من المؤلفين المحافظين لتصوير الواقع السّياسيّ للأنظمة الشّيوعيّة، ولكن كما

(1) Ibid., p. 43.
(2) Ibid., pp. 250 - 251.
(3) Ibid., p. 252.
(4) Ibid., p. 249.

سنرى عن قريب، فإن اليمين الجديد يتوغل لما وراء الإرادة العامة عند روسو والثورة الفرنسية كي يكشف عن جذور الشّموليّة.

قبل أن ندرس نظرية اليمين الجديد نفسه عن الشّموليّة، يجدر بنا ذكر ريموند آرون، وهو مؤلف ليبرالي كلاسيكي ما زالت نظرياته عن الشّموليّة تستعمل في تحليل أزمة العالم الحديث. فعند آرون، وكذلك كارل ج. فريدريش، تعد الشّموليّة أساساً نتيجة للمشهد السّياسيّ (le politique) المتورّم، وكذلك فرض وثاق أيديولوجي من قبل الشرطة أو الحزب الحاكم. يرى آرون أكثر من أي مؤلف آخر في تعظيم قيمة السّياسيّ، والطابع الملزم للأيديولوجيا، المناشئ الرئيسة للشمولية. بعبارة أخرى، فإن المعتقدات السّياسيّة القوية وكذلك التعصب الأيديولوجي، النابعين من حكم الحزب الواحد، يحملان دوماً بذور الشّموليّة:

يمكن أن نرى أنه في تعريف الشّموليّة، فمن الضروري أن يوجد احتكار إما للحزب أو للدولة، للسيطرة على الحياة الاقتصادية أو الإرهاب الأيديولوجي. والظاهرة تكتمل حين تتحد كلّ العناصر وتتحقق بالكامل[1].

ومثل تلمون وآرندت، يميز آرون بين الشّموليّة النّازيّة والشمولية الشّيوعيّة. ففي نظره كانت الأولى منحرفة بطبعها؛ لأنها جسّدت بالفعل ما انطوت عليه أيديولوجيتها الخاصة. وبالمقابل، فقد أصبحت الثانية شمولية جرّاء المضي قدماً، كما أشار تلمون أيضاً، في خطها اليوتوبي والكمالي المتطرف. وفي التحليل النهائي، فإن الشّموليّة عند آرون 'طوعية' في النّازيّة و 'قسرية' في الشّيوعيّة؛ حيث يلاحظ آرون أن «الشّموليّة السوڤيتية حاولت خلق ملاك فأنتجت وحشاً؛ أما في المشروع النازي، فعلى المرء ألا يحاول التشبه بالوحش الكاسر؛ لأنه حين يفعل ذلك فقد أفرط في النجاح»[2].

(1) Raymond Aron, Democracy and Totalitarianism (New York: Frederick A. Praeger Publishers, 1969), p. 194.
(2) Ibid., p. 204.

قبل أن نتجه إلى نظرية اليمين الجديد نفسه عن الشّمولية، من المهم أن ننوه بأن الفقرات السابقة لم تكن سوى شطر بسيط مما كتب حول مسألة الشّمولية. إضافة إلى ذلك، فلا أحد من هؤلاء المؤلفين ينحو باللوم، كما يفعل اليمين الجديد، على اليهو-مسيحية بوصفها مصدراً رئيساً للشمولية.

ثمّة مؤلف محافظ جدير بالذكر في مناقشتنا بالشمولية هو كارل پوپر، الذي ينظر اليمين الجديد إلى نظرياته عن الشّمولية بإعجاب. فخلافاً للمؤلفين السابقين، يتتبع پوپر آثار الشّمولية في المثالية اليوتوبية عند أفلاطون، وفي كتابه الشهير لعنة أفلاطون (وهو الجزء الأول من المجتمع المفتوح وأعداؤه)، يكتب پوپر أن «البرنامج السّياسيّ لأفلاطون، بدلاً من أن يتفوق أخلاقياً على الشّمولية، فهو متطابق معها تماماً»[1].

إن ملاحظات پوپر عن أفلاطون، الذي يعدّه فيها عدواً للحرية ومنادياً بالدولة الشّمولية، شبيهة جداً بالنقد السابق الذي وجهه سورل وپاريتو لدولة أفلاطون، الذي رأيا فيه تجسيداً لمثال سياسي يوتوبي وألفي[2]، فوفقا لپوپر، كان أفلاطون معارضاً لأي تغيّر اجتماعي ضمن كيانه الهرمي الصارم الذي صمم كي يدوم إلى الأبد، وكان التقسيم الطبقي ضمن دولة أفلاطون إلزاماً أخلاقياً وقطعياً للمواطنين الذين سيعيشون فيها. يكتب پوپر:

أودّ أن يكون واضحاً أنني أعتقد في صدق النزعة الاستبدادية لدى أفلاطون. فمطلبه بالسيادة المطلقة لطبقة واحدة على بقية الطبقات غير قابل للمناقشة، ولكن مُثُله لم تكن الاستغلال الأقصى للطبقات العاملة من قبل الطبقة العليا، وإنما كانت استقرار الكل[3].

لا يسع المرء ألا يلاحظ أن كتاب پوپر قد نشر بعيد الحرب، وأن وصفه

(1) Karl Popper, The Open Society and Its Enemies, vol. 1: The Spell of Plato (London: Routledge and Kegan Paul, 1952), p. 87.
(2) Cf. Georges Sorel, Le procès de Socrate: examen critique des thèses socratiques (Paris: Alcan, 1889).
(3) Popper, ibid., p. 108.

لدولة أفلاطون يذكرنا بنحو غريب بالبنية التنظيمية والسياسية الواقعية لألمانيا النّازيّة. لاشك في أن معظم المؤلفين المذكورين هنا قد مروا شخصياً بأهوال النّازيّة؛ ولذا فليس من المفاجئ أن تكون نظرياتهم أشد انتقاداً للشمولية النّازيّة من الشّموليّة الشّيوعيّة.

ومع ذلك فيبدو أن مزية پوپر، آرندت، تلمون، وغيرهم من المؤلفين هي وعيهم بوجود عدّة أشكال من الشّموليّة، وأن الافتراضات العجولة حول الفرانكوية، الپيرونية، الفاشيّة الإيطالية، أو السالازارية بوصفها ضروباً من الشّموليّة ليست صحيحة دوماً.

اليمين الجديد ورأيه في الشّموليّة

مع أنهم لا يرفضون هذه النظريات عن الشّموليّة تماماً، فإن مؤلفي اليمين الجديد يعقبون عليها بشكل وافر عبر إضافة تفسيراتهم الخاصة، وكذلك تفسيرات مؤلفين محافظين آخرين. حيث يكتب مايكل والكر، وهو مؤلف إنجليزي من اليمين الجديد: أن التفسير اللّيبراليّ للشمولية يجب أن يعامل بحذر شديد. فعلى الرغم من أنه يتفق مع مقولة إن الشّموليّة الفاشيّة والشيوعية «متطرفتان» ومتعصبتان، يجب ألا ينتج عن ذلك أن اللّيبراليّة ستظل دوماً منيعة عن شموليتها النابعة ذاتياً. وإضافة إلى ذلك، يلاحظ والكر أن المنظرين الليبراليين يملكون ميزة تاريخية في تقديم تعريفات «موضوعية» عن الشّموليّة؛ نظرا لأنّ البلدان اللّيبراليّة كان لها دور محوري في هزيمة النّازيّة. كما أن خصمهم الأيديولوجي الآخر (وحليفهم في أثناء الحرب فقط)، أي الاتحاد السوفيتي، يشارك الدول اللّيبراليّة ذاتها في رأيها الناقد والمعادي للشمولية النّازيّة. يكتب والكر:

إن الهزيمة الساحقة للاشتراكية القومية قد تركت اللّيبراليّة بوصفها الأيديولوجيا السّياسيّة المتناسقة الوحيدة في العالم التي تقف في وجه الماركسية. كانت اللّيبراليّة تقليدياً معادية على الدوام للأديان القائمة...

وفي نظـر كثير من المعلقين الليبراليين فإن كلمتي 'شـمولي' و 'ديني' تعنيان الـشيء نفسـه تقريبـاً في السـياق السّـياسيّ... والدين الأبغـض إلى قلوب الليبراليـين دومـاً هـو الاشـتراكيّة القومية وليـس الشّـيوعيّة؛ لأنه في حين تدّعي الشّـيوعيّة - من حيـث المبدأ على الأقل - أنها تعمـل لتحرير الفرد، فإن الاشـتراكيّة القومية تقر بأنه ما من وقت في المسـتقبل سيتحرر فيه الفرد مـن عقيدة الالتـزام العرقي، ومـن هذه الحقائـق يتضح أن اللّيـبراليّ يدافع عن 'النوايا' الشّـيوعيّة لكنه يدين 'الأسـاليب'، في حين تتلقى الاشـتراكيّة القومية وكذلك الفاشيّة (بوصفها حليفها المحافظ المتطرف) حكماً بالإدانة من دون نقاش[1].

في نظـر مايكل والكر، وكذلك مؤلفي اليمـين الجديد، لا يمكن الحكم على الشّـموليّة حصراً عبر الطرق التي تسـتخدمها، مثـل: الإرهاب الأمني، معسـكرات الاعتقـال، أو غرف الغـاز؛ لأن هذه الطرق لا تفسر الأسـباب الأعمـق التـي تنتج هـذه الانحرافات الشّـموليّة. فالأهم من ذلـك حقاً هو إن كان نظام ما يقصد ابتلاع الوجود الإنسـاني بأسره والحقيقة برمتها، وهي خصلـة لا تنحـصر - وفقـاً لوالكـر - بالنازية أو الشّـيوعيّة، بـل تنطبق على اللّيبراليّة الحديثة أيضاً؛ حيث يكمل قائلاً:

بعبـارة أخرى، فهناك ليبرالية شـمولية. وإن بدا هذا التعبـير متناقضاً، فهو يثبـت لنا كيـف تدرّبنا على فصل اللّيبراليّة ذهنياً عن أي رائحة للشـمولية. فضوابطنـا للحكـم عـلى ما يعـدّ شـمولياً (الأفـكار المتطرفة، معسـكرات الاعتقـال، الشرطة السرية، تقديس الذكورة، وتبجيـل الدولة) هي، بنحو أقـرب للصدفـة، تلك الضوابط التي تسـتثني بلطف كلّ الطـرق اللّيبراليّة المحتملة لممارسة السلطة[2].

---

(1) Michael Walker, 'Against All Totalitarianisms', The Scorpion, no. 10, Autumn 1986, p. 4.
(2) Ibid., p. 5.

بمعنى آخر، يقترح مايكل والكر، مثل منظري اليمين الجديد كما لاحظنا في الفصل السابق، أن اللّيبراليّة تستحيل إلى شمولية ما أن تخضع كلّ جانب من حياة الإنسان لفضاء واحد من النشاط الاجتماعي، ألا وهو الاقتصاد. وفي كتابهما الأيديولوجيا اللينة La soft-ideologie يؤكد فرانسوا-برنارد هويغ وپيير باربيه هذه النقطة، حيث يقولان إن اللّيبراليّة مهما تفاخرت بتخليها عن السياسة المسلحة أو التعصب الأيديولوجي، فقد فرضت على الرغم من ذلك «ديانتها» الخاصة من تقديس السلع و«الأيديولوجيا اللينة» للاستهلاكية، متبلة بداروينية اقتصادية مرعبة[1]، وقد لوحظت من قبل حقيقة أن الشّموليّة اللّيبراليّة ليست مضطرة للجوء إلى العنف لأجل تحقيق طموحاتها في الفصول السابقة، ولا حاجة هنا لمزيد من التفصيل. ففي الشّموليّة اللّيبراليّة، كما يلاحظ اليمين الجديد، تصبح الطواعية الاجتماعية مضمونة عبر: التعويد اللين، اللاتسييس الطوعي، و «المُقنِعين الأخفياء» المنتشرين في كلّ مكان، كما توقع ذلك جورج أورويل وألدوس هكسلي من قبل.

في مناقشتنا القادمة للشمولية، يحتل الفيلسوف الفرنسي المحافظ كلود پولان أهمية كبرى، فهو ينوه بأن الليبراليين يميلون إلى البحث عن أصول الشّموليّة في المجتمعات الكلانية holistic والعضوية الأوروپية التقليدية، حيث تظل المعتقدات الشعبية، التعلق بالأساطير، والعادات الوطنية أقوى بكثير مما في الدول اللّيبراليّة الأنجلو سكسونية[2]، وقد دعمت وفصلت فكرة پولان هذه بكل عناية على يد الباحث الفرنسي لويس دومونت، الذي يكتب في مقاله «الداء الشمولي» أن تراث الجماعية والكلانية holism في مجتمعات القارة الأوروپية ليس بالضرورة داعماً للشمولية؛ بل إن «العضوية» والكلانية

(1) François-Bernard Huyghe and Pierre Barbès, La soft-idéologie (Paris: Robert Laffont, 1987).

(2) Claude Polin, 'La totalité totalitaire et la totalité organique', Le totalitarisme (Paris: PUF, 1982), pp. 11 -12.

هما النقيض التام للشمولية[1]، ففي نظر دومونت، تحدث الشّمولية أساساً حين تحطم هذه البنى، وحين لا يمكن من ثم احتواء المساواتية والفردانية المنفلتتين، بعدما تطورتا ضمن اللّيبراليّة، فهو يكتب:

لقد كتبت من قبل أن الشّموليّة مرض للمجتمع الحديث 'ينتج من محاولة، في مجتمع تجذرت فيه الفردانية وهيمنت، لإخضاعها لأسبقية المجتمع ككل' (Dumont 1977:12)، وأضيف أن عنف الحركة ناشئ عن هذا التناقض وهو 'يسكن في ذات المروجين لهذه الحركة، الذين تقتسمهم قوى متصارعة'[2].

على الرغم من أن ملاحظات پولان ودومونت حول آثار الشّموليّة لا تختلف جذرياً عن ملاحظات آرندت، فإن هذه النظريات تلقي اللوم في صعود الشّموليّة على الاقتصادية المنفلتة والفردانية المخربة، وهما العاملان الرئيسان في بعث مشاعر الوحدة وعدم النفع. أما بالنسبة إلى أصول العناصر الفردانية والاقتصادية في المجتمعات الحديثة، فإن دومونت يرجعها - كما يفعل سومبارت، شپان، وروجييه - إلى اليهو-مسيحية وسليلتها البروتستانتية[3]، وهذا التفسير للشمولية هو ما يتبناه مؤلفو اليمين الجديد أيضاً.

وفاقاً لدومونت، فإن دو بنوا يحاول أن يكشف عن جذور الشّموليّة لا في تفاقم الشأن السّياسيّ أو سياسات السلطة المكيافيلية التقليدية، أو حتى في الحماسة الأيديولوجية. بل إنه يرى أقدم أصول الشّموليّة في الكتاب المقدس والإرث الديني اليهودي. وكما لاحظنا سلفاً في الفصول السابق، فإن الشرط اللازم لعالم غير شمولي عند دو بنوا هو العودة إلى تعدد الآلهة دينياً والتخلي عن الأخرويات اليهو-مسيحية. ففي نظره، يمثّل التوحيد في الكتاب

(1) Louis Dumont, 'The Totalitarian Disease' in Essays on Individualism (Chicago: The University of Chicago Press, 1986), p. 158.

(2) Loc. cit.

(3) Louis Dumont, From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology (Chicago: The University of Chicago Press, 1986).

المقدس ديانة شمولية بحكم التعريف، فهي تقصي كلّ «الحقائق» المعارضة وكل أحكام القيم المختلفة، وينتج عن ذلك، وفقاً لدو بنوا، أن كلّ البلدان المرتبطة برسالة كتابية تظهر ميلاً كامناً نحو بدايات الشّموليّة، فهو يكتب:

كلّ أيديولوجيا مساواتية وعالمية فهي شمولية بالضرورة؛ لأنها ترمي إلى اختزال الواقع الاجتماعي والروحي بأسره في نموذج واحد، وهكذا فإن عقيدة التوحيد تقتضي وجود حقيقة واحدة، إله واحد، وصنف واحد من البشر الذين يمكنهم إرضاء الله. فالكتاب المقدس يطرح على المشهد إلهاً واحداً فرداً (التثنية 6: 14) وهو أيضاً إله غيور (التثنية 6: 15). ويسوع يقول: «من ليس معي فهو ضدي»، وهكذا فإن الوقوف ضد الله يعني نصرة الشر، وكل شيء مباح ضد الشر: ولو كان الإبادة والتعذيب وحملات التفتيش.

إن الشّموليّة لا تطلّ في التاريخ إلا مع ظهور اليهو-مسيحية، وفي اللحظة التي يجعل فيها يهوه من إبادة الكفار مهمته الرئيسة (التثنية 13: 9)؛ وحين يعلن لشعبه: «وتقضي على جميع الشعوب الذين يسلمهم إليك الرب إلهك» (التثنية 7: 16)[1].

من هذه الملاحظات السابقة، وكذلك من الفصول الماضية، يمكن أن نستنتج أنه بالنسبة إلى اليمين الجديد، فقد تمثّلت النّتائج العلمانية لليهو-مسيحية بالمساواتية، الاقتصادية، والفردانية - التي اندمجت بدورها في شمولية ليبرالية «ناعمة»، استمرت لتستحيل إلى شمولية شيوعية، وحفزت ضدها دفاعاً عبر صعود الشّموليّة النّازيّة. وقد فصلت أيضاً نظرية ظهور الشّموليّة النّازيّة «بوصفها دفاعاً» ضد العدو الشّيوعيّ على يد المؤرخ التنقيحي الألماني إرنست نولته[2].

(1)Alain de Benoist, 'L'Eglise, L'Europe, le Sacré', in Pour une culturelle, p. 204.

(2) Ernst Nolte in the interview, 'Hitler war auch ein europäisches Phänomen', Die Welt, 21 September 1987.

ثمّة استعراض متعاطف مع نظرية نولته حول الشّموليّة عند Anne-Marie Roviello, 'Relativiser

واعتماداً على نظريات كلود بولان وألكسندر زينوفييف، يدعي مؤلفو اليمين الجديد أن الشّمولِيّة تتشكل في الدول الشّيوعيّة والليبرالية معاً، وحججهم الرئيسة تقدم على النحو الآتي:

الشّموليّة نتيجة حتمية للتّشظي الاجتماعي والسياسي المعاصر، الذي أعقبته عملية تفريد وعقلنة للإنتاج الاقتصادي، غذت بدورها الاغتراب والنقمة الاجتماعية المتبادلة.

الشّموليّة لا تعني استبداد القلّة بل استبداد الكل ضد الكل في كلّ لحظة (terreur totale de tous sur tous à tous les instants). وقد تطوّر هذا الشّكل من الطّغيان في الدّول الشّيوعيّة، ولكنّ حدوثه أمر وشيك فعلاً في اللّيبراليّة.

الأنظمة الشّموليّة لا تبتنى من قمة المجتمع بل من قعره، فهي إرهاب عدد لا يحصى من اللجان الشّيوعيّة، أو «الموانع والموازين» الدّيمقراطيّة، حيث يتحكم الجميع بالجميع.

النظام الشمولي لا يمثل أوج الدولة كلية القدرة، بل هو بداية لمجتمع لاشخصي هائل.

وأخيراً، فإن النظام الشمولي لا يعمل بنحو كامل إلا حين يستبدل العنف المادي بعقيدة شمولية «معقمة»، نقية اليد، و «رائجة»، من قبيل: الاستهلاكية، عبادة المال، ونهاية مفهوم السّياسيّ - وهي أهداف بات يُسعى إليها بنشاط في الدّيمقراطيّة اللّيبراليّة والاشتراكية معاً.

كما يقول دو بنوا، فالشمولية «الصلبة» قائمة في الشرق، أما الشّموليّة «اللينة» فمزدهرة في الغرب اللّيبراليّ[1]. وبما أننا لاحظنا «الشّموليّة» اللّيبراليّة اللينة فيما سبق، فسأركز الآن على أنماط تحوّلها إلى شمولية شيوعية.

69-pour minimiser?' in Esprit, October 1987, pp. 56. وفي ص. 58 تقتبس روفيبلو سؤال نولته التعجبي: «ألم يسبق أرخبيل الغولاغ معتقلات آوشفيتز؟ أولم تكن الإعدامات الطبقية لدى البلاشفة سوابق منطقية وواقعية للإبادات العرقية عند النازيين؟»

(1) Alain de Benoist, 'L'ennemi principal', op. cit.

من اللّيبراليّة إلى الشّموليّة الشّيوعيّة

من أجل إيضاح كيف يلاحظ اليمين الجديد هذا الانتقال من اللّيبراليّة إلى الشّموليّة الشّيوعيّة، علينا أن نركز مجدداً على كلود پولان وعمليه الرئيسين، الشّموليّة Le totalitarisme والروح الشّموليّة L'esprit totalitaire. فعلى الرغم من أن پولان لا يمكن أن يصنف جزافاً ضمن اليمين الجديد، وكذلك على الرغم من أنه يصنف نفسه (بوصفه ليبرالياً كلاسيكياً) على غرار ألكسي دو توكڤيل، فإنه يعدّ إلى جانب المؤلف الروسي ألكسندر زينوڤييڤ أحد المراجع الأوفر ذكراً عند مؤلفي اليمين الجديد.

يركز پولان على الاقتصادية، المساواتية، والعالمية بوصفها المكونات الثلاثة الأبرز للشمولية. وكما لاحظنا من قبل، فإن هذه العناصر تعدّ في نظر شپان، سومبارت، وإلى حد ما شومپيتر، عناصر حاسمة في التفكك المحتمل لليبرالية.

ويقول پولان إن (النوايا الحسنة) عند الليبراليين تجاه خصومهم الاشتراكيين تقتضي بنحو متزايد إسباغ المنافع الاقتصادية والسلطة السّياسيّة على عدد أكبر من الناس (خالقةً بذلك دولة المعونات، l'état providence). وفي نظام يقوم أصلاً على التبادل الاقتصادي والسعي الحثيث وراء الملذات، فإن فكرة الحرية لا مفرّ لها من توليد الأنانية غير المقيدة والمشاعر النرجسية، ما دام كلّ شخص في المجتمع اللّيبراليّ سيميل تدريجياً نحو الاعتقاد بأن «حريته لم تعدْ تتمثّل بالانتصار على ذاته، بل بالانتصار على العالم»[1]. فالإنسان الحديث في اللّيبراليّة، كما يقول پولان، أصبح ضحية «لرغبة الرغبة، والرغبة في الرغبة»؛ حيث يبحث دوماً عن المزيد من الممتلكات المادية، ويميل أكثر نحو لوم الآخرين إن لم يستطع أن ينالها[2]، وكما لاحظنا فيما سبق، فإن الشهوات الاقتصادية والفردانية

---

(1) Claude Polin, Le libéralisme: espoir ou péril? (Paris: La Table ronde, 1984), p. 211.
(2) Ibid., p. 213.

المفرطة قد تحرّض في النهاية تلك الجموع من البشر المجتثين على الشعور بالمزيد والمزيد من الاغتراب عن عقدهم الاجتماعي الأصلي، وتدفع بهم من ثم لتصور الحرية أساساً على أنها أمر مرتبط بالنجاح الاقتصادي والمالي.

فالمجتمع اللّيبراليّ الحديث في نظر پولان بات أشبه بسيزيف في هذا العصر، ولكنه فرض على نفسه - بدلاً من دحرجة حجر عديم القيمة - أن يحمل حجراً ذهبياً عملاقاً إلى قمة المجتمع، في جهد منه لخلق ما يشبه العدالة التامة والفرص المتساوية لدى الكل. وحيث إن هذه «المساواة في الثراء» غير ممكنة في المحصلة، فإن السبيل الوحيد الذي يتاح هو مجتمع من «المساواة في الفقر» يمتلك فيه الكل حصة متساوية من السلطة، ولا يملك مواطن سلطة أكبر من أخيه المواطن، وهذا الضرب من الشّموليّة ممكن بفضل أنه في الدّيمقراطيّة، لا يتحكم حزب واحد أو أيديولوجيا واحدة بالجموع، بل يتحكم الجميع بالجميع؛ حيث يلاحظ پولان:

هذا المنطق يدفع بهذه السلطة اللّيبراليّة، التي أودّ لها أولاً أن تكون مقيّدة؛ لأن تتوغل في كلّ تفاصيل حياتي - بالقدر نفسه من الحرية الذي كنت أتمنى أن أكون به مستقلاً، وهذا المنطق يتطلب أني كي أتمتع بالحماية من أناس لا أشعر بالثقة تجاههم، فسأرغب في أن تكون هذه السلطة المهيمنة كلية القوى. ولم يعدْ هذا طغياناً لممثلي الشعب، أو طغيانَ الأكثرية التي فرضتها السيادة الشعبية، بل طغيانَ الكل ضد الكل في كلّ لحظة[1].

يدّعي پولان من ثم أن معالم الأنظمة الشّموليّة أوضح ما تكون حين يتقبل النظام عقيدة عالمية ما. فالبحث عن الإنسان المثالي، أو الإنسان النمطي l'homme generique بتعبيره، قد يفسر لماذا يجب على النظام الشمولي دوماً أن «يستمر» وينشر رؤية عالمية على مد الأرض بأسرها؛ حيث يميز پولان في

---

(1) Ibid., pp. 308309-.

البحث عن الإنسان المثالي الأنموذجي غير المتاح («البروليتاري الكامل» أو الهمجي النبيل bon sauvage) سمة مجتمع لا يستطيع بحد ذاته أن يصل إلى الكمال، فهو يلاحظ:

إن الإنسان الكامل لن يكون أبداً جاراً لشخص ما، فعليه أن يظل بالضرورة كائناً بعيداً، غائماً، ومجرداً. فما من مثال واحد معروف على شخص كهذا، ولا أحد يعرف إن كان هناك فعل واحد على الأرض قد يحقق بالفضيلة وحدها، فالإنسان الكامل يجد تجسيده المثالي في الفكرة الماسية عن الإنسانية، التي ينظر إليها إجمالاً بوصفها قادمة في المستقبل[1].

فحقوق الإنسان العالمية والإحسان العام، يكمل پولان، هي مبادئ تعدّ من ثم إلزاماً قطعياً. ولو شكك أحدهم في هذه المبادئ فقد ينظر إليه بوصفه خارجاً عن الإنسانية، ويخرج بعدها حقاً من الإنسانية (قارن رأي شميت)، ويلاحظ پولان أن مثال الإنسان الحديث عن «الشفقة على الإنسانية هو أيضاً قدرته على تدمير الإنسانية... فحين يحارب المرء لأجل الإنسانية، يحارب ضد أعداء الإنسانية»[2].

يؤكد پولان، مثل دومونت، أن المجتمعات المعقلنة والمتشظية التي تهيمن فيها الفردانية، هي التي يسود فيها التصور المجرد عن الإنسانية العالمية بنحو أوسع من المجتمعات المتواشجة، التي تتوقف فيها أخلاق المجتمع عند حدود شعب المرء أو قبيلته، ويلقي پولان باللوم في تفكك البنى الكلانية القديمة على العقلنة الاقتصادية الحديثة للعمل في المجتمع المعاصر، حيث يظن المواطنون عديمو الهوية أن من الأسهل أن يتعاملوا مع مثال الإنسان «الكامل» البعيد والمستحيل، ويكمل قائلاً:

---

(1) Claude Polin, L'esprit totalitaire (Paris: Éditions Sirey, 1977), p. 131.
كان پولان پروفسوراً في جامعة السوربون، وطالباً سابقاً عند ريموند آرون. وفي فكره أصداء لليمين الجديد، مثل ادعائه أن المادية، الفردانية، والاقتصادية كلّها تؤجج الأنانية، التي تقود بدورها إلى «حرب شاملة للكل ضد الكل».

(2) Polin, op. cit., p. 132.

إن الإنسان غير المتمايز هو فوق كلّ اعتبار إنسان كمي؛ إنسان لا يمتاز عن جيرانه إلا بالصدفة، عبر كمية السلع الاقتصادية في حوزته؛ إنسان خاضع للإحصائيات؛ إنسان يستجيب تلقائياً بنحو يوافق الإحصائيات[1].

ولهذا فإن مجتمعاً شمولياً (بدائياً) لن يصل إلى السلام مع ذاته من دون أن يفرض رؤيته في كلّ مكان - وهذه تحديداً هي السمة الأولى للغواية الشّموليّة، وهنا تخطر فكرة (الدّيمقراطيّة الكوكبية) الأميركية فوراً في الذهن. في إيضاحه لهذه النقطة، يقيم پولان تمييزاً مهماً بين الشّموليّة النّازيّة والشيوعية، ملاحظاً أن «الشموليين دوليون من حيث الجوهر وقوميون من حيث العرض»[2]، وكما لاحظنا من قبل، فهذه هي الرؤية التي يدعمها اليمين الجديد، وكذلك بعض المؤلفين المحافظين، بشكل هائل.

ثمّة سمة بارزة أخرى للشمولية يلاحظها كلود پولان ومؤلفو اليمين الجديد، هي حبّها الظاهر للحداثة وبغضها للتاريخ. فحس التاريخ عادة ما ينظر إليه بوصفه رمزاً (للعصور المظلمة) يعيق تطبيق الإنجازات الثورية المستقبلية، وقد تأكدت هذه النقطة على يد المحافظ الجديد ألان بيزانسون، وهو تلميذ سابق لريموند آرون، كثيراً ما توازي آراؤه عن الشّموليّة الشّيوعيّة آراء اليمين الجديد. ففي كتابه تزييف المِلكية La falsification du Bien، الذي يعنى بوصف (الواقع الزائف) السوڤيتي، يكتب بيزانسون:

إن الإنسان عديم الذاكرة يتمتع بمرونة مطلقة، حيث يعاد خلقه في كلّ لحظة. وهو لا يستطيع أن ينظر أبعد من نفسه، ولا يمكنه أن يشعر باستمرارية ضمن ذاته، ولا يقدر على الحفاظ على هويته[3].

نجد آراء مماثلة عند ميشيل مافيسولي، وهو مؤلف يقول: إن الأنظمة الشّموليّة، قبل أن تعمل بكامل نشاطها، لا مفرّ لها من أن تدخل مرحلة

---

(1) Polin, op. cit., p. 111.
(2) Polin, op. cit., p. 113
(3) Alain Besançon, La falsification du Bien (Paris: Commentaire/Julliard, 1985), p. 183.

مـن المبالغـة في تقدير التطور الخطي للماضي؛ فالزمـن لن يعود يدرك بوصفه شـيئاً متحركاً أو بوصفه اسـتحضاراً لذاكرة الأساطير القديمة أو استمرارية الوجود الإنسـاني، ففـي كتابه العنف الشّـموليّ La violence totalitaire يكتب مافيسولي:

إننـا الآن ندخل عهد النهائية المواتية للنزعة الأخروية السّياسـيّة، التي تمثل حصيلة المسيحية وأشكالها الدنيوية، أي اللّيبراليّة والماركسية[1].

حـين تظهر الشّـموليّة، يكمل مافيسـولي، فسـتفهم إما بوصفهـا نتيجةً شـيوعية منطقيـة لأوديسـة ليبراليـة طويلة، أو كما قـال نولتـه: بوصفها ردة فعـل عنيفـة ومرتعبـة عليهـا (أي النّازيّـة). بعبـارة أخـرى، فإن الشّـموليّة تتجـلى إما بهيأة القومية الضارية أو بوصفها انغماسـاً في المسـاواة الشّـيوعيّة، وفي كلتـا الحالتين فإن اللّيبراليّة سـتتعرض لهجوم: مـن جهة لأنها لم تمضِ في مسارها المساواتي بأكمله، ومن جهة أخرى لأنّها دمرت الأواصر الاجتماعية التقليديـة، وأثـارت حالة من الضيـاع الاجتماعي، باتـت الآن تحتاج إلى قوة أكبر لإدماجها؛ حيث يكتب مافيسولي:

الشّـموليّة في رأينـا هـي ردة الفعـل المنطقية على عملية التشـظي، وعلى فقـدان التضامـن العضـوي؛ فهي اسـتجابة هلوعـة لتنظيم اقتصـادي ضد الفردية، التي عُدّتْ ضرورية في البدء، لكنها تحمل في طيّاتها عناصر الفوضى والتفكك التي لا يمكن من ثم التحكم بها[2].

في نظر المؤلفين المناقشـين أعلاه، كانت الثورة الصناعية ودخول التقنية عاملين محوريين في التعجيل بصعود الشّموليّة؛ فالتقنية التي تعدّ الآن مسعى غير سـياسي (قارن رأي شميت)، تصبح في الشّموليّة محل تبجيل شبه ديني، وتعدّ الوسـيلة الفضلى لحـل كلّ التناقضات الاجتماعية. ويوضـح مافيسـولي هـذه النقطـة حـين يكتـب أن «كلّ الجوانـب اللاعقلانيـة أو اللامنطقيـة في

(1) Michel Maffesoli, La violence totalitaire (Paris: PUF, 1979), pp. 228 -229.
(2) Ibid., p. 231.

المواقـف والأفـكار والتصرفات يجب أن تـزال بوصفها بدائيـة وغير جديرة بمجتمـع متطـور»[1]، وذلـك يعنـي عمليـاً أن التصنيـع والتقنيـة يصبحان محورين للبنى الشّموليّة نفسها.

تذكرنا هذه الاقتباسـات بملاحظات دو بنوا وشـپان السابقة، حيث قال كلاهما: إن اللّيبراليّة تجعل الشّـيوعيّة مستسـاغة، عبر استخلاص أيديولوجيا التعويـد عبر التقنيـة، الذي يجعل الناس على المدى البعيـد غير واعين بالحرية، ومـن بعد ذلك يعدهـم لتقبل الشّـيوعيّة الشّـموليّة على أسـاس شـهوتهم غير المشبعة للمساواة والأمان[2].

في الخلاصـة يمكـن أن نلاحـظ أنـه وعلى الرغـم من بعـض الفروق بين المؤلفين الذين ناقشـناهم، فلا أحد منهم يصرّ على أن اللّيبراليّة المعاصرة يجب أن تسـتبدل بالقـوة، أي عـبر ثـورة اشـتراكية شـعبية أو غزو محتمـل من دولة شيوعية ما. لكنهم جميعاً متفقون على أن الأيديولوجيا التقانية التي يستند إليها النظام الشّـيوعيّ والليبرالي معا تسـتمر في ردم الهوة بين رؤيتيهما الاقتصاديتين المختلفتين للمستقبل في الظاهر، بنحو يقود إلى تناضح osmosis أيديولوجي إن صح القول. فقادة كلا المعسـكرين، كما يكتب مافيسـولي، مهتمون بشـكل رئيـس بالاسـتغلال الأمثـل للتقنيـة الـذي يفـضي إلى إنتاجية اقتصادية أشـد عقلانية. «أما الفرق الوحيد»، بحسب مافيسولي، «القائم بين الشرق والغرب، فهـو لون النجمة التي تزين العلم الوطني لكل منهما»[3]، وهذه العبارة تذكّرنا بنحو غريب بآراء سابقة لمارتن هايدغر:

مـن وجهة نظـر ميتافيزيقية، فإن روسـيا وأميركا متماثلتـان؛ الهلع التقني المقيت نفسه، والتنظيم غير المقيد للرجل العادي نفسه[4].

---

(1) Ibid., p. 260.

(2) Alain de Benoist, 'L'ennemi prinicipal', Éléments, April-May 1982, op. cit.

(3) Maffesoli, op. cit., p. 267

(4) Martin Heidegger, Introduction to Metaphysics (Delhi: Motilal Banarsidass, 1999), p. 37.

وفي مفارقة تاريخية يلاحظ مافيسولي أيضاً أن «الفرد الذي مثل ذات يوم مسوغاً لتدمير المجتمع، قد أصبح الآن بدوره ملغى في خضم تشييد نظام لم يعدْ بوسعه التلاؤم معه أصلاً»[1]، فالفكرة المساواتية عن الفردية، التي يصاحبها إيمان بالتقدم التقني يكتسب الآن خصائص دين جديد، تخلق بدورها قدراً كبيراً من التقلب في العلاقات البشرية، وتستثير الآن شهوات كامنة لن تشبع أبداً، وعلى أساس أفكار يفترض أن تكون هي الأحدث والأفضل في تاريخ البشرية، فإن هذا النظام الجديد لم يعدْ بوسعه تحمل الآراء المعارضة لوقت أطول.

إن تكامل الشّموليّة، أو بالأحرى: الشكل المطلق من الدّيمقراطيّة، يبدو أنه قد استتب في الدول الشّيوعيّة، وبخلاف النّازيّة، كما يكتب ألكسندر زينوفييف، فإن الشّيوعيّة نظام شعبي بحق، نظام من الإجماع المجتمعي المطلق، لم يفرض من الأعلى بل نبع من المطالب الشعبية المساواتية لأكثرية الشعب، وعند زينوفييف، فإن الطبيعة المحيرة للشيوعية تكمن في حقيقة أن ما من أحد يؤمن بالعقيدة الشّيوعيّة، بما في ذلك المسؤولون الحزبيون أنفسهم، ولكن الجميع يتصرفون كما لو كانت الشّيوعيّة هي الحقيقة النهائية، وهكذا فإن النظام يتمتع باستقرار اجتماعي وسياسي لم يشهد من قبل. ونظراً لأن نظريات زينوفييف عن ‹عدم الإيمان› بالشيوعية، وكذلك وصفه ‹للواقع الزائف› الشّيوعيّ، قد حازت شعبية معتبرة بين المحافظين الأوربيين، ولاسيما مؤلفي اليمين الجديد؛ فمن الضروري الآن أن نتناولها بمزيد من التفصيل.

(1) Maffesoli, op. cit., p. 285.

الفصل الخامس

الإنسان السوڤيتي: الشّيوعيّة بوصفها إنتروبيا مساواتية

«الشّيوعيّة ليست تعرجاً تاريخياً مؤقتاً، بل هي حقبة بذاتها.»

ألكسندر زينوڤييف، واقع الشّيوعيّة[1]

يكتب المؤلف ألكسندر زينوڤييف، الذي تذكرنا تحليلاته بپاريتو ودو بنوا، أن من المحال أن ندرس الشّيوعيّة من دون: الاستعمال الصارم لمنهجية مناسبة، تمرس في المنطق، وبناء توجه فكري جديد كلياً[2]، وهو يؤكد أن

---

(1) Alexander Zinoviev, The Reality of Communism (London: Victor Gollancz, 1984), p. 259.

(2) لا صلة بين ألكسندر زينوڤييف وغريغوري زينوڤييف (اسمه الحقيقي: أوڤشي آرونوڤيتش)، رئيس الأممية الثالثة، وأحد ضحايا حملة تطهير ستالين عام 1936.

فألكسندر زينوڤييف روسي صميم، وعضو سابق في الأكاديمية السوڤيتية للعلوم، وكان حتى طرده من الاتحاد السوڤيتي عام 1976 حجة معروفة عالمياً في اختصاصه بالمنطق.

يجدر هنا أن نذكر كتاباً بقلم ألكسندر يانوف، بعنوان: The Russian New Right (Berkeley: University of California, 1978)، يتحدث فيه المؤلف عن إحياء المسيحية الأرثوذكسية الروسية ونزعة القومية السلافية عند الروس الشيوعيين (كذا في الأصل) والمهاجرين الروسيين على حد سواء. ولكن اليمين الجديد الأوربي، الذي علّق على هذا الكتاب، يشير إلى أن المنشقين السوڤيت لا يمكن النظر

الخبراء الغربيين في الشّيوعيّة مخطئون جداً في استعمالهم لتحليلات اجتماعية وإطار فكري مناسب لدراسة الظواهر الاجتماعية في الغرب، لكنه ليس مناسباً لتحليل الأنظمة الشّيوعيّة في الشرق؛ حيث يقول:

لا يمكن للجمل أن يوجد لو فرض المرء عليه أوصاف فرس النهر، والرأي القائم لدى بعض الغربيين الذين يعدّون المجتمع السوڤيتي غير مستقر، ويأملون تفككه الوشيك من الداخل (على الرغم من أنهم يخلطون بين رغباتهم والواقع)، يعود جزئياً لكونهم يفرضون على ظاهرة المجتمع السوڤيتي شروط المجتمعات الغربية، وهي غريبة عن المجتمع السوڤيتي[1].

تنصّ أطروحة زينوڤييڤ الرئيسة على أن الشخص العادي الذي يعيش في مجتمع سوڤيتي - ويسميه بالإنسان السوڤيتي Homo sovieticus - يتصرف ويتجاوب مع المحفزات المحلية بالنحو نفسه الذي يتجاوب به نظيره الغربيّ مع محفزات مشهده الاجتماعي المقابل، فالأنظمة الشّيوعيّة أنظمة وضعية وموضوعية تتصرف فيها الأكثرية الساحقة من السكان وتحيا وتعمل وفق منطق الإنتروبيا الاجتماعية. ولكن الإنتروبيا الاجتماعية ليست بأي حال أمارة على داء عضال أصاب النظام، بل هي على العكس علامة على أن النظام قد تقهقر إلى مستوى اجتماعي يسمح لمواطنيه بالتلاؤم بنحو أكفأ مع تهديدات جوهرية مثل: الحروب، الفوضى الاقتصادية، المجاعات،

إليهم بوصفهم كتلة متجانسة؛ فهناك صدع معتبر بين المنشقين من أصول روسية وأوكرانية، والمنشقين ذوي الأصول اليهودية.

يهاجم يانوف اليمين الجديد الروسي بتهمة معاداة اليهود، وبالمقابل فإن المنشقين من القوميين الروس يشكون من قلّة التمثيل في بعض وكالات الأنباء والمؤسسات المدعومة غربياً، مثل راديو أوربا الحرة وصوت أمريكا.

في رواياته وأبحاثه الاجتماعية معاً، حذّر زينوڤييڤ من التصور الغربيّ للمنشقين السوڤيت بوصفهم مجمعين على البدائل الممكنة للشيوعية السوڤيتية. راجع مثلاً مقالته 'Nous ne sommes pas tous des dissidents' [لسنا جميعاً منشقين] في صحيفة الفيغارو، عدد 15 يوليو 1987. وكذلك مقالاً لفرانسوا مايستر بعنوان 'Le panslavisme a la vie dure' [القومية السلافية تموت بصعوبة]، في مجلة Éléments، ربيع 1986، ص. 30-38.

(1) Alexander Sinowjew, Die Diktatur der Logik (Munich and Zurich: Piper, 1985), p. 148. يدل حرف s في الألمانية على صوت z في الإنجليزية، ولذا فإن كلا الهجائين (Sinowjew / Zinoviev) يشيران للنطق نفسه.

والكوارث. فالشيوعية باختصار نظام يمكّن فيه التدهور الاجتماعي الجماهير من تطوير آليات دفاع للحماية الذاتية السّياسيّة والنجاة البيولوجية غير المحدودة، ويلاحظ زينوفييف، مستعيناً بمثال من البيولوجيا يعيد إلى الأذهان نظريات داروين ولورينز، أن الأنواع الأقل تطوراً تبدي علامات على التكيف البيولوجي والاجتماعي مع محيطها، هي أفضل من تلك الكائنات ذات المطالب الاقتصادية والاجتماعية المعقدة. حيث يكتب:

إن النظام الاجتماعي الذي تسود تنظيمه مبادئ إنتروبية يمتاز بمستوى عالٍ من الاستقرار، والمجتمع الشّيوعيّ بالفعل نمط تعايش من هذا النوع لملايين البشر في حيز كلي مشترك، حيث يسعى المواطنون الأوفر نشاطاً ونفوذاً للبقاء الأشد أماناً ضمن بنيتهم الاجتماعية الخاصة، لمسلك حياة أشد أمناً، ولموقعٍ أنسب للنجاح[1].

فالشيوعية، وفقاً لزينوفييف، لا تعني مجرد الانتماء للحزب الشّيوعيّ أو النخبة الحاكمة؛ بل تعني بادئ ذي بدء موقفاً عقلياً فريداً، أو سلوكاً اجتماعياً، قد تحقق تجسيده الاجتماعي بفضل النوازع المساواتية البدائية الكامنة في كلّ البشر. على مرّ التاريخ، كانت هذه النوازع مكبوحة بفضل المساعي الثّقافية والقيود الحضارية، ولكن مع مجيء الدّيمقراطيّة الجماعية، فقد أصبحت مقاومة هذه النوازع أمراً أشد صعوبة. إليك كيف يرى زينوفييف الشّيوعيّة:

الحضارة جهد؛ أما الجماعية فهي اللجوء إلى الخيار الأضعف، والشيوعية هي التصرف المنفلت لقوى الطبيعة الأساسية؛ أما الحضارة فتفرض عليها حدوداً عقلانية.

ولهذا السبب فإن الخطأ الأعظم هو الاعتقاد بأن الشّيوعيّة تخدع الجموع أو تعاملهم بالبطش، فبوصفها زهرة الجماعية ودرة تاجها، تمثل الشّيوعيّة نمطاً من المجتمع يعدّ الأقرب والأعزّ إلى الجموع، بغض النظر عن مدى فداحة التبعات المتوقعة التي قد تحيق بهم[2].

---

(1) Ibid., p. 145.
(2) Alexander Zinoviev, The Reality of Communism, p. 28.

يرفض زينوڤييف، الذي يكثر الاقتباس عنه دو بنوا، بيزانسون، وپولان، الاعتقاد الرائج بأن السلطة الشّيوعيّة منحصرة بمسؤولي الحزب وضباط الجيش أو الطغمة الحاكمة nomenklatura[1]، فهو يؤكد أن السلطة الشّيوعيّة مساواتية بحق؛ لأن هذه السلطة يتشاركها ملايين الموظفين المدنيين، العمال، وكذلك الأشخاص العاديون المتناثرون في وحداتهم العاملة الأساسية التي تمثل ركائز هذا المجتمع. ومن الجوهري أيضاً في تماسك الأنظمة الشّيوعيّة حقيقة أن الشعب والحزب متمازجان بشدة في كيان واحد لدرجة أنه، كما يقول زينوڤييف: «لم تعدْ المقولة السوڤيتية 'الشعب والحزب هما الشيء ذاته' مجرد شعار ترويجي»[2]، فالشقاق بين الشعب والحزب الذي يفترضه المنظرون الليبراليون أمر غير قائم؛ لأن عامة مراتب الحزب مندمجة بالشعب ذاته. أما الافتراض الأبعد لوجود خط تقسيم افتراضي بين الشعب والحزب، كما يكتب زينوڤييف بأسلوبه اللاذع المعتاد، فهو أشبه بالمقارنة بين «الحيوان المفرغ من الأحشاء والمقطع تحضيراً للطبخ، والحيوان الكامل الأصلي البيولوجي»[3].

صحيح أنّه في الدول الشّيوعيّة، يكمل زينوڤييف، تعد دخول العمال أوطأ بثلاثة أو أربعة أضعاف مما يقابلها في الدول الدّيمقراطيّة الرأسمالية، ولكن لو نظر المرء إلى حقيقة أن العامل المتوسط في الدولة الشّيوعيّة يقضي وقتاً أقل بثلاثة أو أربعة أضعاف في عمله (لكنه لا يؤنب عادة على ذلك، فضلاً عن أن يطرد)، فيبدو أن مكاسبه كثيراً ما تتجاوز مكاسب العامل في الدّيمقراطيّة الرأسمالية. ولأجل إيضاح الاستقرار المذهل للأنظمة الشّيوعيّة، يكتب زينوڤييف:

(1) كانت الطغمة عصبة صغيرة من الإداريين الذين عينهم الحزب الشّيوعيّ وتمتعوا بمناصب قيادية رئيسة في شتى أقسام الاتحاد السوڤيتي وكذلك أوربا الشرقية الخاضعة لاحتلاله. وقد أشار بعض نقاد الشّيوعيّة، مثل ليون تروتسكي وميلوڤان جيلاس، إلى وجودها بوصفها أمارة على صعود أرستقراطية جديدة. - المحرر

(2) Alexander Sinowjew, Die Macht des Unglaubens: Anmerkungen zur Sowjet-Ideologie (Munich and Zurich: Piper, 1986), p. 24.

(3) Ibid., p. 25.

لنفترض أننا استطعنا قياس كمية الأجور وكمية الجهود التي تبذل لأجل تلقي تلك الأجور، سيمثل حاصل قسمة الكمية الأولى على الثانية نسبة الأجور، وقسمة الثانية على الأولى نسبة الإجحاف، ووفقا لملاحظاتي وقياساتي (المبسطة والمقربة بشدة) فإن نسبة الأجور في القطاعات الأنشط والأوفر نتاجاً في المجتمع الشّيوعيّ تميل للتزايد، في حين تتضاءل نسبة الإجحاف. كما أن نسبة الأجور هنا أعلى مما يوازيها في البلدان الغربية، ونسبة الإجحاف أقل، وهذه هي الميزة الأساسية التي تتفوق بها الشّيوعيّة على المجتمع الغربيّ، وسر جاذبيتها لدى ملايين البشر في أرجاء الكوكب[1].

يستخف زينوڤييف بالتصور اللّيبراليّ الاختزالي للنمو الاقتصادي، القائم على افتراض أن أفضل ما يكشف عن نجاح أو كفاءة بلد ما هو الإنتاج الاقتصادي العالي أو مستوى حياة العمال. فهو يلاحظ أن «الاقتصاد في الاتحاد الشّيوعيّ مستمر بالازدهار، بغض النظر عن التوقعات والتحليلات الذكية للخبراء الغربيين، وهو في الواقع يتجه لأن يصبح أقوى»[2]؛ ولذا فإن تخمين إن كان الاقتصاد الرأسمالي أكفأ من الشّيوعيّ هراء محض، وذلك لأن هذا التخمين لا يأخذ بالنظر المنافع طويلة الأمد التي قد ينتجها الاقتصاد الشّيوعيّ في المستقبل:

إضافة إلى ذلك، فليس من المعلوم بعد، حين ينظر أحدنا إلى مجتمع ما بأكمله، أين تعد الكفاءة الاجتماعية للعمل أعلى: أفي الغرب أم في الاتحاد السوفيتي؟ وينبغي ألا نتجاهل في هذا الصدد كيف استطاع الاتحاد السوفيتي التقدم؟ ربما لن تتضح النتائج إلا بعد بضعة قرون[3].

يشير زينوڤييف إلى أن العامل الشّيوعيّ، إضافة إلى أجره المضمون، يتمتع بأمان اقتصادي تام ووضع اجتماعي متوقع، لا يمكن للمجتمعات اللّيبراليّة أن توفرهما لو شاءت أن تظل تنافسية. أما بالنسبة إلى فكرة الحرية الخالدة،

(1) Alexander Zinoviev, The Reality of Communism, pp. 103- 104, and passim.
(2) Sinowjew, Die Diktatur der Logik, p. 64.
(3) Ibid., p. 65.

فسيظل أيضا مثار جدل إن كانت أكثرية الناس ستفضل الحرية على الأمان. فهو يؤكد أنه مهما بدت الأنظمة الشّيوعيّة فقيرة، فستضمن دوماً حداً أدنى من الأمن حتى لأشد مواطنيها فاقة وعدماً. فالأمن والدعة في نظر زينوڤييڤ، تلك السمتان اللتان يعدّهما پولان ودو بنوا عنصرين أساسيين في الشّموليّة، هما العاملان الرئيسان اللذان يفسران جاذبية الشّيوعيّة، حتى عند من يصفون أنفسهم في العادة بأنهم ‹ضد الشّيوعيّة›. وباختصار، يلاحظ زينوڤييڤ أنه وعلى الرغم من خيبة الأمل العالمية في الماركسية، وتركة معتقلات الغولاغ، وحملات تطهير ستالين، وموجات القمع المتكررة، فإن الشّيوعيّة - بوصفها أنجح أشكال المساواتية - لم تفقد شيئاً من شعبيتها العالمية. فهي ستستمر في الازدهار تحديداً؛ لأنها تتصدى بنجاح للطلب العالميّ للأمان والأوضاع المتوقعة، الذي اكتفت اللّيبراليّة بطرحه نظرياً ولم تطبقه أبداً. فكما يقول كلود پولان، من المحيّر كيف أن عدم الكفاءة الاقتصادية نفسه في الشّيوعيّة «يوفر فرصاً أكبر للنجاح لعدد أكبر من الافراد مقارنة بنظام تأسس على المنافسة ومكافأة المواهب»[1]، فالشيوعية في الأساس نظام يبرئ كلّ الأفراد تماماً من كلّ جهد اجتماعي ومسؤولية اجتماعية، ولا يقود الركود فيه إلا إلى توطيد ما سماه دو بنوا ‹بالكسل الوديع› لدى المواطنين[2].

وفقاً لزينوڤييڤ، تعمل الدّيمقراطيّة الشّيوعيّة جوهرياً وفق قوانين الجماعية المشتتة واللامركزية التامة للسلطة بين عدد لا يحصى من اللجان العمالية. فاللجان تقوم، بوصفها الركائز الأساسية والأبرز للشيوعية، بإجراءات قانونية للثواب والعقاب أحياناً بالنيابة عن أعضائها وضدهم أيضاً، وفي نظام كهذا من المحال واقعاً أن يخطط لانقلاب أو احتجاج ناجح؛ لأن السلطة الشّيوعيّة - بحسب زينوڤييڤ - لا تكمن في مركز واحد بل في عدد وفير من الشبكات والخلايا القائمة في كلّ مستوى من المجتمع. ولو نجح أحدهم في تدمير أحد مراكز السلطة، فستظهر تلقائياً مراكز سلطة جديدة. وفكرة ‹المركزية الدّيمقراطيّة›

(1) Claude Polin, Le totalitarisme (Paris: PUF, 1982), p. 89.
(2) Alain de Benoist, 'L'énigme soviétique dans le miroir de l'Occident', Nouvelle École, no. 38, Summer 1982, pp. 109 -129.

التـي يعدّهـا المراقبـون الليبراليـون مجـرد ألعوبـة لفظيـة أخـرى مـن الميتا-لغة الشّـيوعيّة، هي أيضاً انعكاس صادق لديمقراطية مساواتية تستمد فيها السلطة من الشعب وليس من الحزب؛ حيث يلاحظ زينوڤييڤ:

حتـى لـو تمكنت من محو نصف السـكان، فـإن أول ما سيسـتعيده النصف الآخـر هو نظام السـلطة والإدارة، فالسـلطة هنا ليسـت منظمـة كي تخدم الشعب؛ بل الشعب منتظم بوصفه مادة ضرورية لعمل السلطة[1].

لقد تمكن بيزانسون من استكشاف متلازمة العلل الشّيوعيّة بنحو أوضح، قائلاً: إن طريقة عمل الشّيوعيّة ستظل صعبة الفهم ما لم تبذل أي جهود للتعرف عـلى أهميـة الميتا-لغـة الشّـيوعيّة. ولذا ففـي كتابه المتلازمـة السـوڤيتية، يكتب بيزانسـون أن «النظام يسـتطيع الفرار مـن التاريخ؛ وذلك لأنـه أقيم على تاريخ زائف. وبذلك فليس من الممكن إفسـاده، لأن الفسـاد مسألة أرضية. أما النظام فيكمن في فضاء لا يتغير»[2]، وإضافة إلى ذلك، فإن التلاعب اللّغويّ الشّيوعيّ بالخطاب العام قد يسـتعمل سـلاحاً بارعاً ضد كلّ أولئك الخصوم السياسـيين الراغبين في تغيير النظام من الداخل. فوفقاً للتقسـيم الأيديولوجي الرسمي، لا ينتمي المنشـقون إلى أصناف (الشـهداء) أو (مناضلي الحرية) - وهي ألقاب عادة مـا يطلقهـا عليهم غربيون حسـنو النية، لكنها بلا معنى في القاموس الشّـيوعيّ الرسـمي. ففـي نظـر نخبة الحـزب، وكذلـك الأكثرية السـاحقة من الشـعب، يعـد المنشـقون أساسـاً أعـداء للديمقراطية، وعـلى أي حال، وكـما يقول پولان وزينوڤييـڤ ودو بنوا، فإن عدد المنشـقين في تضاؤل مسـتمر، أمـا عدد المنددين بهم فيتضاعف إلى مستويات صادمة. وهكذا، وبنبرة مشابهة لزينوڤييڤ، تكتب صوفي أورمير:

لا يوجـد جـلادون وضحايـا في الاتحـاد السـوڤيتي كـما في أي دكتاتوريـة تقليدية. فكل شخص يعد ضحيةً وجلاداً في آن واحد، من قمة الهرم وحتى

(1) Alexander Zinoviev, Homo Sovieticus (London: Victor Gollancz, 1985), p. 80.
(2) Alain Besançon, The Soviet Syndrome, Foreword by Raymond Aron (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1976), p. 35.

قاع المجتمع، فليست هناك كتلة من الناس تتعرض لاضطهاد أفراد، بل ثمة أفراد تضطهدهم الجموع[1].

عند جموع المواطنين الشيوعيين، الذين اعتادوا طويلاً على نظام يتجنب كلّ توتر اجتماعي، فإن كلمة ‹منشق› بحد ذاتها تخلق شعوراً بالقلق والترقب. وبذلك، كما يقول مارك فيرو في مقالته «هل هناك ‹إفراط في الدّيمقراطيّة› في الاتحاد السوڤيتي؟»، فقبل أن يستحيل المنشقون إلى أهداف للنبذ الرسمي والملاحقة القانونية، فإن الجميع، بمن فيهم أفراد أسرهم، سيبذلون جهوداً عريضة للتبرؤ منهم. وأخيراً، فبالنظر إلى الطبيعة المسيطرة مطلقة القدرة للجان الحزبية، فإن نشاط المنشقين يستحيل إخفاؤه إلى الأبد، ولكن فقط حين تخرج الأمور عن النصاب، أي حين لا تعود اللجان قادرة على إعادة أحدهم إلى ‹صوابه›، فإن الشرطة ستتدخل، ومن هنا تنتج ظاهرة الرقابة الذاتية، وهي المعلم الرئيس للاستقرار في الشّيوعيّة؛ حيث يكتب مارك فيرو، بنحو يشبه بيزانسون، أن قدرة كلّ مواطن في ظل الشّيوعيّة على مراقبة نفسه قد أوصلت النظام إلى حالة تشنج قصوى: «فقد انتقل النظام من السلطة متعددة الأشكال إلى تعدد الأشكال المؤسسي»[2].

أما بيزانسون فيشير من جانبه إلى التضخم اللّغويّ والتقنين السّياسيّ للغة الاعتيادية، حيث يكتب أنه «من ڤيتنام إلى ڤايمار، ومن هاڤانا إلى اليمن، يصادف المرء القائد نفسه، اللغة نفسها، الصحف نفسها، والأشكال نفسها من السلوك الاجتماعي، وهذه المحاكاة تمتد على طول الخط حتى الحركة الشّيوعيّة الدولية»[3].

في نظر بيزانسون، فإن اختلاف الألسن heteroglossia، أو التفاوتات ضمن إطار لغوي معين، عدو لدود للشيوعية؛ لأن استعماله يتحدى بصراحة

(1) Sophie Ormières, 'Dissidence et dictature de masse en Union Soviétique', Esprit, October 1986, p. 45.

(2) Marc Ferro, 'Y a-t-il "trop de démocratie" en URSS?', Annales ESC, July-August 1985, p. 820.

(3) Alain Besançon, The Soviet Syndrome, pp. 66 -67.

وحدة الميتا-لغة الشّيوعيّة، إضافة إلى انتظام الأيديولوجيا الشّيوعيّة، حيث يكتب:

تخلص العالم الشّيوعيّ من لعنة بابل؛ لأن تعدد اللغات قد استبدل بوحدة الأسلوب، حيث تندد حناجر الأفراد بأي نزعة نحو التلفظ بأي صوت خارج ما سيسمى قريباً «باللغة الخشبية»[1].

باختصار، يحق للمرء القول إن تعقيد المعضلة الشّيوعيّة يبدو أشق وأصعب حين يراجع المرء تعقيد العمل الذي أنجزه خبراء أحياء في الشّيوعيّة ولاسيما في الشّموليّة، حيث يكتب دو بنوا أن تزايد عدد «الخبراء» بنحو لا يحصى في شؤون الاتحاد السوڤيتي يدل على أن مجال خبرتهم الفعلي ليس تحليل الاتحاد السوڤيتي، بل تفنيد بعضهم لبعض في شؤون الاتحاد السوڤيتي.

والقناعة التي يجمع عليها زينوڤييف ودو بنوا وپولان هي أن الضعف الدائم للأنظمة اللّيبراليّة حيال الشّيوعيّة يكمن في موقفها الملتبس تجاه فكرة المساواتية والاقتصادية. فلو أرادت اللّيبراليّة أن تكون مهتمة حقاً باحتواء الشّيوعيّة، فعليها أولاً أن تعيد النظر في أسسها الأيديولوجية الخاصة. فعند دو بنوا، يعد انتقاد الشّيوعيّة بلا نفع ما لم يبحث المرء عن أسباب انتشارها. فلماذا تظهر الشّيوعيّة بالتوازي مع تسارع التحضر والتصنيع؟ لم لا تستطيع اللّيبراليّة (كما زعموا) أن تتصدى لخصومها الأيديولوجيين؟ وباختصار، فإن دو بنوا يقول إن على المرء أن يدرس كلّ الآليات والثوابت المساواتية والاقتصادية قبل أن يشرع في انتقاد معتقلات الغولاغ والمصحات النفسية[2].

يرفض زينوڤييف من جانبه بعناد فكرة أن الاتحاد السوڤيتي الشّيوعيّ إمبراطورية تمرّ بانحطاط، تخوض صراعات إثنية، أو تقف على حافة انهيار اقتصادي، فالانحطاط في المكانة السوڤيتية يصاحبه ازدياد في النفوذ السوڤيتي

---

(1) Alain Besançon, Les origines intellectuelles du léninisme (Paris: Calmann-Lévy, 1977), p. 292. (Translated as The Intellectual Origins of Leninism [Oxford: Basil Blackwell, 1981] -Ed.)

(2) Alain de Benoist, 'L'énigme soviétique', op. cit. Compare with Mikhail Heller and Aleksandr Nekrich, Utopia in Power (New York: Summit Books, 1986).]

الفعلي، وكما يقول في كتابه الإنسان السوفيتي Homo Sovieticus، «فالمكانة تتناقص في قطاع ما، والنفوذ يتزايد في قطاع آخر»[1].

وبأسلوبه الملغز المعتاد، يرفض زينوفييف أيضاً فكرة أن الشّيوعيّة يهددها سوء الإدارة الاقتصادية، السخط الشعبي، أو العجز عن التنافس مع اللّيبراليّة، بل على العكس: فالشيوعية تكون في أفضل حالاتها حين تواجه صعوبات اقتصادية، مجاعات، أو طوابير طويلة، فهي نظام مصمم للحياة البسيطة والحرص الاقتصادي. أما الثراء في الشّيوعيّة فيخلق توقعات اقتصادية مرتفعة، ويزيد من خطر الانقلابات السّياسيّة[2].

عادة ما تبدو أطروحات زينوفييف متكلفة في نظر القرّاء المعاصرين، ففي عصر يمتاز بالشفافية glasnost وانحلال المؤسسات الشّيوعيّة في كلّ أرجاء أوربا الشرقية، قد يميل المرء إلى الاعتقاد بأن الشّيوعيّة يمكن عكس مسارها، ولكن لو عكس المرء هذا الافتراض، فقد تبدو الشفافية نفسها منعطفاً جديداً للشيوعية، أي علامة على تمكن النظام الذي بات يسمح الآن بشتى أشكال التجارب مع الأدوات اللّيبراليّة، وفي كتابه Katastroika[3] يكتب زينوفييف:

إن الجموع الأساسية، ابتداء بعامة الناس وانتهاء بالطبقة المسؤولة في كلّ مستوى، ستبذل كلّ ما أوتيت من قوة كي تحد من إصلاحات غورباتشوف...

وهذه الجموع تملك فرصاً أكبر في النجاح مما لدى الإصلاحيين... فالمجتمع الشّيوعيّ الناضج محافظ في تفضيلاته[4].

يحقّ للمرء أن يستنتج أنه ليس من قبيل الصدفة أن يكون انتشار الشّموليّة مصاحباً للتحضر والتصنيع والفردانية المتصاعدة، فلابدّ للاغتراب

(1) Alexander Zinoviev, Homo Sovieticus, p. 129.

(2) Alexander Sinowjew, Die Macht des Unglaubens, pp. 126133-.

(3) كلمة نحتت عبر المزج بين catastrophe (الكارثة) و perestroika (إعادة الهيكلة). - المترجم

(4) Alexander Zinoviev, Katastroika: Legend and Reality of Gorbachevism (London: Claridge Press, 1990), p. 68.

والضياع الناجم عن الأنظمة اللّيبراليّة أن (يُتجاوز) عبر شعارات عاطفية ضحلة (مثل: الإحسان للأباعد) و ((الأخوّة في الإنسانية))، وهذا المنطق من العالمية المزيفة سيتطلب بدوره أن يصبّ كلّ الناس في بنية واحدة منتظمة، يستطيع فيها كلّ شخص أن يتحكم بكل من سواه ضمن نظام محكم من الموانع والموازين checks and balances. وفي نظر اليمين الجديد، ليس مهماً بحق إن حمل هذا النظام الجديد سمة ((اللّيبراليّة)) أو ((الشّيوعيّة))، ففي كثير من الحالات، يمكن أن نلحظ أن ((الشّموليّة اللينة)) في الغرب أخطر بكثير من الشّموليّة في الشرق[1].

عند كونراد لورينز، أفضى (دين) الاستهلاك اللّيبراليّ وتدمير المجتمع العضوي إلى ما سماه (بالتفسخ الجيني genetischer Verfall) و ((الإنتروبيا الاجتماعية)) – وهي تلك الظواهر التي قدمها زينوفييف باختصار بوصفها أسباب رئيسة لانتشار الشّيوعيّة. وفي نظر لورينز وأرنولد غيلن، فإن المجتمع (العفوي) اللّيبراليّ، على الرغم من مزاياه المادية، يبدو في حالة انحطاط، من حيث إنه يعيق تطور الإنسان حيوياً وثقافياً. وشر من ذلك أنه مجتمع يؤدي به هوسه بالسلام الدائم والنمو الاجتماعي إلى الضعف أمام فاتحي المستقبل. ولهذا، وقبل وقت طويل من زينوفييف، كتب لورينز:

إن آثار الترف التي أنتجتها الدورة الشريرة لتصاعد العرض والطلب،

---

(1) وهذا ما أصبح يتخذ في العالم الغربيّ المعاصر شكل (ثقافة الإلغاء cancel culture)، التي تصب جام غضبها بين حين وآخر على من لا يؤيدون مطالب اليسار الراديكالي بالحماسة الكافية. راجع هذه الأعمال لمزيد من التفاصيل:

Douglas Murray, The Madness of Crowds: Gender, Race and Identity (Bloomsbury Continuum, 2020).

Helen Pluckrose Cynical Theories: How Activist Scholarship Made Everything About Race, Gender, and Identity—and Why This Harms Everybody (Pitchstone Publishing, 2020).

Greg Lukianoff, Jonathan Haidt, The Coddling of the American Mind: How Good Intentions and Bad Ideas Are Setting Up a Generation for Failure (Penguin Books 2019).

وستظل الحياة في هذا العالم المليء بالشعارات تطلعنا على المزيد من المفاجآت. – المترجم

ستكون عاجلاً أم آجلاً سبب خراب العالم الغربيّ، ولاسيما الولايات المتحدة. ففي النهاية لن تكون الشعوب الغربية قادرة على التعامل مع الشعوب الشرقية، الأقل دلالاً والأوفر صحة[1].

في الختام، يحق لنا القول إن مؤلفي اليمين الجديد متفقون عموماً على هذه الرؤى المتشائمة، ولا يبدو في نظرهم أن هناك أي مهرب، سواء أمن اللّيبراليّة أم الشّيوعيّة، إلا عبر العودة إلى المجتمع العضوي. أما كيف يتحقق ذلك، وبأي وسيلة يمكن، فربما يعتمد أكثر على مسار الأحداث في الدول اللّيبراليّة والشيوعية السابقة، وأقل على النظريات التي تبناها وفصّلها اليمين الجديد.

(1) Konrad Lorenz, Civilized Man's Eight Deadly Sins (London: Methuen, 1974), p. 30.

الخلاصة

كنا في هذا الكتاب قد تعرضنا لبعض الخصائص الكبرى لليمين الجديد الأوروبي: تولده، تأثيره المعاصر، والجدل الذي أثاره بين مثقفي اليسار واليمين في أوروبا، وقد لوحظت تشابهات جسيمة بين مؤلفي اليمين الجديد وبعض المفكرين السابقين مثل: نيتشه، شپنغلر، وشميت، وقد توصلنا إلى أن اليمين الجديد قد تمكن من استرداد بعض المصداقية للإرث الفكري المحافظ، وإحداث أضرار مهمة في الهيمنة الثّقافية اليسارية على أوروبا.

ومن جهة أخرى، لا ينكر أن المواقف الأيديولوجية لليمين الجديد نفسه ستظلّ موضع جدل، ولعلها ستحدث مزيداً من الانشقاق في المشهد الأوروبي المحافظ، فنظريته وأفكاره حول الوثنية يرجح أن تستمر في استعداء كثيرٍ من المحافظين المتعاطفين الذين اقتنعوا بثقةٍ أن المسيحية تمثّل أفضل حصن ضد الشّيوعيّة وضد التيه المتنامي للمجتمعات اللّيبراليّة، وكما لاحظنا، فعلى الرغم من البلاغة المعتبرة لمؤلفي اليمين الجديد وأنصاره، فإن ادعاءه المعلن أن الميراث اليهومسيحي مسؤول بنحو مباشر عند صعود الشّموليّة الحديثة لا يؤمل له أن يولّد دعماً محافظاً أوسعَ، وسيظلّ مزعجاً للمثقفين على كلا الطرفين من الطيف الأيديولوجي.

واتفاقاً، فسيظلّ على اليمين الجديد أن يرينا كيف سيرد على انتقاد أن التخلي عن المسيحية، والعودة المحتملة إلى الوثنية، قد تكون له أيضاً عواقب

سياسـية غير مستسـاغة كما يشـهد التاريخ الأوربي القريب. فعلى كلّ حال، إن تقبـل المـرء فكـرة أن أديان التوحيد كانـت قمعية تقليدياً طـوال التاريخ، فعليـه أيضـاً أن يعـترف بـأن الوثنيـة كانت قمعيـة أيضا في بعـض الأحيان، وهـو لا يحتـاج إلا لقـراءة أعـمال معينة من العصر الكلاسـيكي حتـى يقتنع بحجـم العنـف الوثني في عهـود العتاقة، وحتى اليوم، فـإن اليمين الجديد لم يستكشف مدى التشدد الديني والسياسي في اليونان القديمة بتفصيل واسع، ولا الحـروب والاضطهـادات الكثـيرة للإمبراطورية الرومانيـة، إضافة إلى التداعيات الاجتماعية والسياسية «للوثنية» في ألمانيا النّازيّة.

كما أن هناك أسـباباً للاتفاق مع المؤلفين الذين ادّعوا أن نجاح المسيحية يعود أساسـاً إلى التصور المسـيحي عن التقوى والتعاطـف اللذين لم تطبقهما الوثنية، ذات الطموح الشـديد نحو النخبوية وقهر الذات، إلى المدى نفسـه. إذ يعـترف لويس روجييه، على الرغم من مشـاعره العدائية للمسـيحية، بأن مناداة المسيحية بمحبة الجار والأخوة العالمية قد غرست في عقول المحرومين والمسـتضعفين في أرجاء العالم شعوراً معيناً بالاعتداد والكرامة، لا يدانيه أي دين آخر.

وفي حين يمكن للمرء أن يوافق اليمين الجديد على أن «الإناسة» المسيحية والماركسية قد دشّـنت ممارسة الإقصاء الديني والاجتماعي، فلن يمتنع أيضاً عـن التفكـير بأن الوثنية تفترض فكـرة الإقصاء أيضاً. ألم يُفـسّر مراراً تمجيد نيتشـه «لإرادة القوة» الوثنية، النسـبية السّياسـيّة لباريتو، والواقعية السّياسيّة لشـميت، بوصفها مسـوغات للإقصاء الاجتماعي والعرقـي؟ لا تزال أمثلة هـذه الإقصاءات الحديثـة غضة في الذاكـرة الأوربية الجمعيـة، ولا يجب أن تكرر هنا. واسـتناداً إلى الأدلة، فليس من المسـتبعد أن يجادل بأن السـبب في بقـاء المسـيحية والماركسـية بوصفهما كذبتـين جذابتين يكمـن في قدرة هاتين العقيدتـين الألفيتـين عـلى توفير مبـادئ للأمـل، إضافة إلى وعـد بالخلاص الدنيـوي أو الروحـي. وواقـع أن هـذا الأمل كثـيراً ما اسـتحال إلى كابوس مشـهود، كما يجادل اليمين الجديد محقاً، لا يغير أي شيء في جاذبيته التاريخية.

وبالضد من ذلك، فإن الوثنية—بمطالبها المعقدة للتكامل البشري، حسها المأساوي بالحياة، وإلحاحها المستمر على نزعة پروميثية بلا قيود—على الأقل كما يراها ألان دو بنوا، لا يرجح أن تجمع أتباعاً كثراً بين الجموع الجديدة، الباحثة عن الأمل الروحي وربما الحياة الأفضل فقط. ولعلّ ذلك أحد أسباب أن المسيحية والماركسية تستمران معاً في فرض تأثير معتبر، على الرغم من فشلهما التاريخي الفادح.

على الرغم من بعض نقائص اليمين الجديد الأوربي، فعلينا الاعتراف بأنه قد قام بجهد غير مسبوق في تعقب جذور أزمتنا الحديثة. فعبر إحياء تعاليم كثير من المفكرين المحافظين، واحتواء بنيته الفكرية لأفكار نقدية شتى تخص الشّيوعيّة والليبرالية، فلعلّنا اليوم بفضله نتخذ منطلقاً أفضل كي نقيم منه تلك المشكلات التي عصفت بنا في هذه القرون المضطربة. فبفضل زينوڤييف، پولان، وروجييه، يمكن لفهمنا الذي ظلّ محدوداً للشمولية أن يتحسن بشكل ملحوظ. فقد تمكن پولان مثلاً من إثارة انتباهنا نحو حقيقة أن المجتمعات اللّيبراليّة تتجاهل كثيراً من رغباتنا، ولا يمكن لأي ملاحظ محافظ ناقد إلا أن يسأل: أي نوع من الدّيمقراطيّة يدّعي هذا النظام اللّيبراليّ تمثيله؟ نظراً لواقع أن عدد الناخبين في البلدان اللّيبراليّة ينخفض بحدة؟ أيمثّل فقدان الاهتمام بالسياسة نذيراً للاّمبالاة الاجتماعية، تخلياً عن الفكر، أم هروباً من الحرية؟ قد يمهد لأبشع أشكال الشّموليّة حتى اليوم؟ لا شك أن هذه الأسئلة وأمثالها تظل من دون جواب، وستظلّ بالتأكيد تشغل عقول علماء السياسة في الأعوام القادمة. تتمثل ميزة اليمين الجديد بأنه فتح باب الجدل من منظور اجتماعي مختلف، وحذرنا من أن الشّموليّة لن تأتي بالضرورة تحت لواء الصليب المعقوف أو المنجل والمطرقة. كما يحذرنا اليمين الجديد من أن الانفصال التام عن الشأن السّياسيّ، إخضاع كلّ جوانب الحياة لعبادة المال، و «الأيديولوجيا اللينة» للاستهلاكية قد تقودنا لأسوأ شمولية ممكنة حتى اليوم. وبغض النظر عن مدى تعاطف المرء مع اللّيبراليّة أو الشّيوعيّة، فالمجتمعات اللّيبراليّة والشيوعية المعاصرة بعيدة عن المثال التي كثيراً ما تسعى لتحقيقه، وميزة اليمين الجديد أنه ينبهنا إلى عيوبها.

لا شك أن بعضاً من الأفكار المشروحة في هذا الكتاب ستظلّ تذكر بالفاشية في نظر كثيرٍ من المفكرين الليبراليين والاشتراكيين، ولن تلقى دعماً واسعاً في المجتمع الأكاديمي الأوسع، على الأقل في المستقبل المرتقب. وسنظلّ ننتظر، قبل أن تنال نظرياتهم انتشاراً شعبياً واسعاً، كيف يمكن لهذه الثلّة من مؤلفي اليمين الجديد أن تتجاوز السجال الأيديولوجي الذي أحاط بأسمائهم وأفكارهم.

رموز كبيرة في اليمين الجديد الأوربي

بعض المؤلفين المحافظين المعاصرين المشار إليهم أو المقتبس عنهم في هذا الكتاب لا يندرجون «رسمياً» تحت خيمة اليمين الجديد الأوربي، بل إن الكثير منهم متشككون حول الأفكار التي أعرب عنها بعض الأعضاء الأشد صراحة في اليمين الجديد.

وفيما يلي نذكر أسماء ووظائف أولئك المؤلفين من اليمين الأوربي الجديد فقط، الذين عملوا تحت عنوان مميز مثل GRECE، Thule-Seminar، و Neue Kultur.

ألان دو بنوا Alain de Benoist (و. 1943)

هو الرمز الفكري والفيلسوف الأبرز في اليمين الأوربي الجديد، وقد كان أحد مؤسسي GRECE عام 1968. وهو محرر مجلتي Nouvelle École و Krisis، ومساهم في مجلة Éléments. لقد نشر دو بنوا كتباً عدّة تتناول الفلسفة، الدين، السياسة، الإناسة، والأدب. وأعماله الأهم تتضمن نظرة من اليمين Vu de droite عام 1977 (ولأجله تلقى جائزة الأبحاث الكبرى من الأكاديمية الفرنسية، ونشر بالإنجليزية عام 2017)؛ أن تكون وثنياً On Being a Pagan عام 1979 (نشر بالإنجليزية عام 2004)؛ مشكلة الدّيمقراطيّة The Problem of Democracy عام 1985 (نشر بالإنجليزية عام 2011)؛ وما وراء حقوق الإنسان Au-delà des droits de l'homme عام 2004. وقد ترجمت أعماله إلى الألمانية، الهولندية، الإيطالية، الإسبانية، والإنجليزية.

غيّوم فاي (1949 Guillaume Faye -2019)

كان يعمل عالم اجتماع وسياسة. وقد كان لأعوام عدّة أحد أبرز أعضاء GRECE، لكنه تركها عام 1986 نظراً لانزعاجه المتصاعد من مواقف واستراتيجية اليمين الجديد. وبعد عمله في التلفاز والإذاعة الفرنسية لعشرة أعوام، عاد إلى موضوع السياسة في أواخر التسعينات، حيث بدأ يكتب أبحاثاً وكتباً بشكل مستقل عن GRECE. تتضمن أشهر أعماله الحديثة المستقبلية السحيقة Archeofuturism عام 1998 (نشر بالإنجليزية عام 2010) و لماذا نقاتل Why We Fight عام 2001 (نشر بالإنجليزية عام 2011).

جوليان فرويند (1921 Julien Freund -1993)

تتلمذ عند ريمون آرون وكارل شميت. وفي أثناء الحرب العالمية الثانية، كان من أعضاء حركة المقاومة الفرنسية، وسجنته حكومة ڤيشي في أثناء الحرب. أصبح بعدها أستاذاً بدوام كامل لعلم الاجتماع في جامعة ستراسبورغ. وفي عام 1980، احتجاجاً على النظام التعليمي الفرنسي وطرق تدريسه لعلم السياسة، قرر الاستقالة. وقد نشر فرويند أعمالاً مهمة مثل جوهر السياسة عام 1965؛ علم الاجتماع عند ماكس فيبر عام 1968؛ باريتو عام 1986؛ الانحطاط عام 1984؛ والفلسفة وعلم الاجتماع عام 1985. كما كان مساهماً في منشورات اليمين الجديد في كلّ من فرنسا وألمانيا.

جان هودري Jean Haudry (و. 1934)

أستاذ سابق لعلم الألسن، اللاتينية، السنسكريتية، والنحو المقارن. وقد كان، قبل تقاعده اليوم، أستاذاً للنحو المقارن في اللغات الهندوأوربية في الكلية العملية للتعليم العالي، كما أسس وترأس كرسي معهد الدراسات الهندوأوربية في جامعة ليون حتى انحل عام 1998، وقد نشر توظيف الإعراب في لغة الڤيدا عام 1977 والهندوأوربيون عام 1992.

زيغريد هونكه Sigrid Hunke (1913-1999)

كانت من مريدي نيكولاي هارتمان، مارتن هايدغر، وإدوارد شبرانغر، وكانت خبيرة في فلسفة الأديان. وبوصفها ملحقاً ثقافياً للحكومة الألمانية، فقد قضت فترات طويلة في الدول العربية، ودرّست في كثير من الجامعات العربية. كما كانت عضواً فخرياً في المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في ألمانيا. وأعمالها المنشورة تتضمن شمس الله تشرق على الغرب عام 1960؛ دين أوربا الآخر عام 1969؛ التوحيدية الجدلية عام 1982؛ الرايخ قد مات، لتحيا أوربا عام 1985. وقد كانت أيضاً مساهمة في منشورات مختلفة لليمين الجديد.

پيير كريبس Pierre Krebs (و. 1948)

رمز كبير في الفرع الألماني لليمين الجديد، وهو أيضاً زعيم حلقة نقاش Thule-Seminar. يحمل شهادات في القانون، الصحافة، الاجتماع، والعلوم السّياسيّة، وقد نشر كتابيه الإرث غير البائد Das unvergängliche Erbe عام 1981؛ واستراتيجية الثّورة الثّقافية Die Strategie der kulturellen Revolution عام 1985.

جورجيو لوكي Giorgio Locchi (1923-1992)

كان دكتوراً في القانون، مراسلاً أجنبيا لصحيفة Il Tempo، ومساهماً في La Destra و Elementi. وأبحاثه المنشورة تتضمن «أسطورة نشأة الكون عند الهندوأوربيين»، «ريتشارد فاغنر وتجدد التاريخ»، «ڤاغنر، نيتشه، والأسطورة الجديدة»، وقد ساهم في تأليف الإرث غير البائد مع پيير كريبس عام 1981.

روبرت ستويكرز Robert Steuckers (و. 1956)

كان مؤسس الفرع البلجيكي من اليمين الجديد، وهو محرر مجلة

Orientations (بلجيكا). وكذلك مساهم في Nouvelle École, The Scorpion & Éléments. وهو مترجم مصدق ومختص في الجيوسياسة ومؤلف الملف الجيوسياسي Dossier géopolitique عام 1980.

مايكل والكر Michael Walker

هو الرمز الرئيس «للثقافة الجديدة Neue Kultur» في بريطانيا، وهو محرر مجلة The Scorpion، وقد نشر الكثير من المقالات حول الأدب والسياسة. يعيش حالياً في ألمانيا.

***

إليك بعض المقتطفات من بيان اليمين الجديد (Neue Kultur) الذي نشره Thule-Seminar وترجمه عن الألمانية إلى الإنجليزية تومسلاف سونيتش:

إن تصورنا عن العالم لا يعتمد على منظّر واحد، بل على عدد معين من الأفكار، أي الإدراكات، التي تشير على تراثات محددة ضمن القيم الأوروبية المشتركة، فنحن نعتمد على عمل أولئك المفكرين الذين لم يكتفوا بتسليمنا ‹فك الشفرة› الدوغمائية لظاهرة العالم: فريدريش نيتشه، كارل پوپر، أوزوالد شپنغلر، لودفيغ ڤتغنشتاين، ألكسي كاريل، وياكوب فون ويكسكول، كونراد لورنز، آرنولد غيهلن، هانز يورغن آيزنك... ولويس روجييه، ڤيلفريدو پاريتو، وهلموت شليسكي، جورج سورل، وماكس ڤيبر، إرنست يونغر، كارل شميت، الخ...

إن مدرستنا الفكرية الجديدة تؤسس نظام تفكيرها الفلسفي، فيما يخص ميدان الأخلاق، ضمن الخطوط العامة للفلاسفة قبل-السقراطيين، الرواقيين، شوبنهاور، ونيتشه...

تؤكد مدرستنا على أولوية الحياة على كلّ الرؤى العالمية الموروثة؛ أولوية

الـروح على النفس؛ أولوية المشـاعر على الذهن؛ وأخيراً: أولوية الشـخصية على الفكر...

ومن هنا يتبع أن مدرسـتنا معارضة من دون قيد أو شرط لكل الأنظمة ذات الطابـع المطلـق، حيث إن هذه الأنظمـة تقتضي فكـرة الحتمية، الحقيقة الواحـدة أو التوحيد، التي نتلمس فيها جذور الشّـموليّة، وتعتقد مدرسـتنا الجديـدة بالـرأي القائـل إن القاسـم المشـترك لهـذه الأنظمة جميعـا يكمن في العالميـة، أي المناداة بالمسـاواتية، سـواء أكانت من أصل أرسـطي، توماوي، يهومسيحي، أم ماركسي...

المصادر

Books

Arendt, Hannah. The Origins of Totalitarianism. New York: Meridian Books, 1950.

Aron, Raymond. Democracy and Totalitarianism. New York: Frederick A. Praeger Publishers, 1969.

Besançon, Alain. La falsification du Bien. Paris: Commentaire/Julliard, 1985. (Translated as The Falsification of the Good: Soloviev and Orwell. London: Claridge Press, 1994.)

_____. Les origines intellectuelles du léninisme. Paris: Calmann-Lévy, 1977. (Translated as The Intellectual Origins of Leninism. Oxford: Basil Blackwell, 1981.)

_____. The Soviet Syndrome. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1976.

Brzezinski, Zbigniew, and Carl J. Friedrich. Totalitarian Dictatorship and Autocracy. New York: Praeger Publishers, 1962.

Buchholz, Fritz. Gleichberechtigung in Staats- und Völkerrecht.Bleicherode am Harz: Verlag Carl Nieft, 1937.

Chaunu, Pierre. Histoire et foi. Paris: France-Empire, 1980.

Cohn, Norman. Millennial Dreams in Action. New York: Schocken, 1970.

de Benoist, Alain. Die entscheidenden Jahre. Tübingen: Grabert Verlag, 1982.

_____. Les Idées à l'endroit. Paris: Libres-Hallier, 1979.

_____. Europe, Tiers monde, même combat. Paris: Robert Laffont, 1986.

_____. On Being a Pagan. Atlanta: Ultra, 2004.

Debray, Régis. Les Empires contre l'Europe. Paris: Gallimard, 1985.

de Maistre, Joseph. Considerations on France. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Dumont, Louis. Essays on Individualism. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

_____. From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology. Chicago: The University of Chicago Press, 1977.

Eliade, Mircea. Histoire des croyances et des idées religieuses.Paris: Payot, 1976. (Translated as A History of Religious Ideas, 3 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1978-1985.)

_____. The Myth of the Eternal Return, or Cosmos and History. Princeton: Princeton University Press, 1965.

Eysenck, Hans Jürgen. The Inequality of Man. London: Temple Smith, 1973.

Faye, Guillaume. Contre l'économisme: Principes d'économie politique. Paris: Le Labyrinthe, 1982.

_____. Le système à tuer les peuples. Paris: Copernic, 1981.

Feuerbach, Ludwig. The Essence of Christianity. New York: Harper, 1957.

Flew, Antony. The Politics of Procrustes. New York: Prometheus Books, 1981.

Forsthoff, Ernst. Der Staat der Industriegesellschaft. Munich: Beck Verlag, 1971.

Gramsci, Antonio. The Modern Prince and Other Writings. New York: International Publishers, 1959.

Grant, Madison. The Passing of the Great Race. New York: Scribner, 1916.

Günther, Hans F. K. The Racial Elements of European History.Sussex: Historical Review Press, 2007.

_____. The Religious Attitudes of the Indo-Europeans.Sussex: Historical Review Press, 2001.

Hauer, Wilhelm. Deutscher Gottschau. Stuttgart: Karl Gutbrod, 1934.

Heidegger, Martin. Introduction to Metaphysics. Delhi: Motilal Banarsidass, 1999.
Heller, Mikhail, and Aleksandr Nekrich. Utopia In Power. New York: Summit Books, 1986.
Hocquenghem, Guy. Lettre ouverte à ceux qui sont passés du col Mao au Rotary. Paris: Albin Michel, 1986.
Hunke, Sigrid. La vraie religion de l'Europe. Paris: Le Labyrinthe, 1985.
Huyghe, François-Bernard, and Pierre Barbès. La soft-idéologie.Paris: Robert Laffont, 1987.
Jellinek, Georg. Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte.Leipzig: Duncker und Humblot Verlag, 1904.
Jünger, Ernst. Strahlungen. Tübingen: Heliopolis Verlag, 1955.
King, Desmond S. The New Right. Chicago: The Dorsey Press, 1987.
Koestler, Arthur. Darkness at Noon. New York: The Modern Library, 1941.
Le Bon, Gustave. The Crowd. New York: Viking Press, 1960.
_____. Psychologie politique. Paris: Les amis de Gustave Le Bon, 1984.
Locke, John. On Civil Government. London: J. M. Dent and Sons, 1924.
Lorenz, Konrad. Civilized Man's Eight Deadly Sins. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973.
_____. The Waning of Humaneness. Boston: Little, Brown, 1983.
Maffesoli, Michel. La violence totalitaire. Paris: PUF, 1979.
Marx, Karl. Critique of the Gotha Programme. New York: International Publishers, 1938.
Michels, Robert. Political Parties. New York: Dover Publications, 1959.
Miller, David. The New Polytheism. New York: Harper and Row, 1974.
Milner, Murray. The Illusion of Equality. Washington and London: Jossey-Bass Publishers, 1972.
Mohler, Armin. Vergangenheitsbewältigung, oder wie man den Krieg nochmals verliert. Krefeld: Sinus Verlag, 1980.
_____. Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.
Mosca, Gaetano. The Ruling Class. New York: McGraw-Hill, 1934.
Pareto, Vilfredo. Les systèmes socialistes, 2 vols. Paris: Marcel Giard, 1926.
_____. 'Danger of Socialism'. The Other Pareto. Edited by Placido Bucolo. New York: St. Martin's Press, 1980.
Petitfils, Jean-Christian. La Droite en France de 1789 à nos jours. Paris: PUF, 1973.
Polin, Claude. L'esprit totalitaire. Paris: Éditions Sirey, 1977.
_____. Le totalitarisme. Paris: PUF, 1982.
_____. Libéralisme, espoir ou peril? Paris: La Table ronde, 1984.
Popper, Karl. The Open Society and Its Enemies, vol. 1: The Spell of Plato. London: Routledge and Kegan Paul, 1952.
Pound, Ezra. Impact: Essays on Ignorance and the Decline of American Civilization. Chicago: Henry Regnery, 1960.
Rauschning, Hermann. The Revolution of Nihilism. New York: Alliance Book Corporation, 1939.
Rees, John. Equality. New York: Praeger Publishers, 1971.
Renan, Ernest. Histoire générale des langues sémitiques. Paris: Imprimerie Impériale, 1853.
Revel, Jean-François. Comment les démocraties finissent. Paris: Pluriel, 1983. (Translated into English as How Democracies Perish. Garden City: Doubleday, 1984.)
Rihs, Charles. Les philosophes utopistes. Paris: Marcel Rivière, 1970.
Rosenberg, Alfred. The Myth of the Twentieth Century. Sussex: Historical Review Press, 2004.

Rougier, Louis. La mystique démocratique: ses origines, ses illusions. Paris: Éditions Albatros, 1983.
_____. Celse contre les chrétiens. Paris: Copernic, 1977.
_____. Du Paradis à l'utopie. Paris: Copernic, 1977.
Russell, Bertrand. Why I am Not a Christian. New York: Simon and Schuster, 1963.
Scheler, Max. Das Ressentiment im Aufbau der Moralen. Leipzig: Verlag der weissen Bucher, 1915. (Translated into English asRessentiment. New York: Free Press of Glencoe, 1961.)
Schmitt, Carl. Ex Captivitate Salus: Erfahrungen der Zeit 1945-47. Cologne: Greven Verlag, 1950.
_____. Die politische Romantik. Munich and Leipzig: Duncker und Humblot Verlag, 1925. (Translated into English asPolitical Romanticism. Cambridge: MIT Press, 1986.)
_____. The Concept of the Political. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.
_____. The Crisis of Parliamentary Democracy.Cambridge: MIT Press, 1986.
Scholz, Heinrich. Zum 'Untergang des Abendlandes'. Berlin: Verlag von Reuther und Reichard, 1920.
Schumpeter, Joseph A. Capitalism, Socialism and Democracy.New York: Harper and Row, 1942.
Sombart, Werner. The Jews and Modern Capitalism. Glencoe, Illinois: Free Press, 1951.
_____. The Quintessence of Capitalism. New York: Howard Fertig, 1967.
Sorel, Georges. Le procès de Socrate: examen des thèses socratiques. Paris: Alcan, 1889.
_____. Reflections on Violence. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
Spann, Othmar. Der wahre Staat. Leipzig: Verlag von Quelle und Meyer, 1921.
Spengler, Oswald. The Decline of the West, 2 vols. New York: Alfred A. Knopf, 1962.
_____. Selected Essays. Chicago: Henry Regnery, 1967.
Steinfels, Peter. The Neoconservatives. New York: Simon and Schuster, 1979.
Sternhell, Zeev. The Birth of Fascist Ideology. Princeton: Princeton University Press, 1994.
_____. La Droite révolutionnaire, 1885-1914. Paris: Seuil, 1978.
Stoddard, Lothrop. Lonely America. New York: Doubleday, 1932.
Talmon, Jacob L. The Origins of Totalitarian Democracy. New York: Frederick Praeger Publishers, 1960.
Thomson, David. Equality. Cambridge: Cambridge University Press, 1949.
Tillich, Paul. The Eternal Now. New York: Charles Scribner's Sons, 1963.
Troeltsch, Ernst. The Social Teaching of the Christian Churches.New York: Harper, 1960.
Viereck, Peter. Metapolitics: The Roots of the Nazi Mind. New York: Capricorn Books, 1961.
Walter, Gérard. Les origines du communisme. Paris: Payot, 1931.
Yanov, Alexander. The Russian New Right. Berkeley: University of California Press, 1978.
Yockey, Francis Parker. Imperium. New York: The Truth Seeker, 1962.
Zinoviev, Alexander. Homo Sovieticus. London: Victor Gollancz, 1985.
_____. Le Gorbatchevisme. Lausanne: L'Age d'homme, 1987.
_____. The Reality of Communism. London: Victor Gollancz, 1984.
Sinowjew, Alexander. Die Diktatur der Logik. Munich and Zurich: Piper, 1985.
_____. Die Macht des Unglaubens: Anmerkungen zur Sowjet-Ideologie. Munich and Zurich: Piper, 1986.
Books Containing Several Authors and Articles
Bérard, Pierre. 'Ces cultures qu'on assassine', in La cause des peuples. Paris: Le Labyrinthe, 1982.
Bokser, Ben Zion. 'Democratic Aspirations in Talmudic Judaism', in Judaism and Human

Rights. Edited by Milton Konvitz. New York: W. W. Norton, 1972.

de Benoist, Alain. 'Pour une déclaration du droit des peoples', inLa cause des peuples. Paris: Le Labyrinthe, 1982.

_____. 'Gleichheitslehre, Weltanschauung und "Moral" ', inDas unvergängliche Erbe. Edited by Pierre Krebs. Tübingen: Grabert Verlag, 1982.

_____. 'L'Eglise, l'Europe et le Sacré,' in Pour une renaissance culturelle. Edited by Pierre Vial. Paris: Copernic, 1979.

de Benoist, Alain, and Thomas Molnar. L'éclipse du sacré. Paris: La Table ronde, 1986.

Eysenck, Hans Jürgen. 'Vererbung und Gesellschaftspolitik: die Ungleichheit der Menschen und ihre gesellschaftlichen Auswirkungen', in Die Grundlagen des Spätmarxismus. Stuttgart: Verlag Bonn Aktuell, 1977.

Friedrich, Carl J. 'A Brief Discourse on the Origin of Political Equality'. Equality. Edited by J. R. Pennock and J. W. Chapman. New York: Atherton Press, 1967.

Krebs, Pierre. 'Gedanken zu einer kulturellen Wiedergeburt', inDas unvergängliche Erbe: Altenativen zum Prinzip der Gleichheit. Edited by Pierre Krebs. Tübingen: Grabert Verlag, 1981.

Lakoff, Sanford. 'Christianity and Equality', in Equality. Edited by J. R.Pennock and J. W. Chapman. New York: Atherton Press, 1967.

Markale, Jean. 'Aujourd'hui l'esprit païen?', in L'Europe païenne.Paris: Seghers, 1980.

Mohler, Armin. 'Die nominalistische Wende: ein Credo', in Das unvergängliche Erbe. Edited by Pierre Krebs. Tübingen: Grabert Verlag, 1981.

Rackman, Emanuel. 'Judaism and Equality', in Equality. Edited by J. R. Pennock and J. W. Chapman. New York: Atherton Press, 1967.

Schaar, John. 'Equality of Opportunity and Beyond', in Equality.Edited by J.R. Pennock and J.W. Chapman. New York: Atherton Press, 1967.

Tawney, Richard H. Excerpts from Equality. The Idea of Equality: An Anthology. Edited by George L. Abernethy. Richmond: John Knox Press, 1959.

Valla, Jean-Claude. 'Une communauté de travail et de pensée', in Pour une renaissance culturelle. Edited by Pierre Vial. Paris: Copernic, 1979.

Vial, Pierre. 'Nouvelle Droite ou Nouvelle Culture?' Pour une renaissance culturelle. Edited by Pierre Vial. Paris: Copernic, 1979.

_____. 'Servir la cause des peuples?' La cause des peuples. Paris: Le Labyrinthe, 1982.

Book Reviews

Faye, Guillaume. Review of Lettre ouverte à ceux qui sont passés du col Mao au Rotary, by Guy Hocquenghem. Éléments,Autumn 1986, pp. 54-56.

Gottfried, Paul. Review of L'éclipse du sacré, by Alain de Benoist and Thomas Molnar. The World and I, December 1986, pp. 450-453.

Interviews

Interview with Ernst Nolte. 'Hitler war auch ein europäisches Phänomen'. Die Welt, 21 September 1987.

Unsigned Articles

'Behavior and Heredity'. American Psychologist, July 1972, pp. 660-661.

'Darwinisme et société'. Nouvelle École, Summer 1982, pp. 11-13.

'Gewalt statt Argumente gegen das Thule-Seminar'. Elemente,January-March, 1987, pp. 44-45.

'L'économie organique'. Pour une renaissance culturelle. Edited by Pierre Vial. Paris: Copernic,

1979, pp. 54-66.
'Mais qu'est-ce donc la Nouvelle droite?'. La Quinzaine littéraire, November 15, 1979, pp. 8-9.
'Les habits neufs de la droite française'. Le Nouvel Observateur, 8 July 1979, pp. 33-38.

Journals and Periodicals

Auerbach, Jerol S. 'Liberalism and the Hebrew Prophets'. Commentary, August 1987, pp. 58 -60.
Baechler, Jean. 'De quelques contradictions du libéralisme'. Contrepoint, May 1976, pp. 41 -62.
Barnes, I. R. 'Creeping Racism and Anti-Semitism'. Midstream, February 1984, pp. 12 -14.
Bloom, Alexander. 'Neoconservatives in the 1980s'. The World and I, October 1986, pp. 679-692.
de Benoist, Alain. 'L'énigme soviétique dans le miroir de l'Occident'. Nouvelle École Summer 1982, pp. 109-129.
_____. 'Intelligentsia: les jeux du cirque'. Le Figaro Magazine, May 1979, pp. 81-83.
_____. 'L'ennemi principal'. Éléments, April-May 1982, pp. 37-47.
_____. 'Ludwig Woltmann et le darwinisme, ou le socialisme prolet-aryen'. Nouvelle École, Summer 1982, pp. 87-98.
_____. 'Monothéisme-polythéisme: le grand débat'. Le Figaro Magazine, 28 April 1979, pp. 81-84.
_____. 'Terrorisme: le vrai probleme'. Éléments, Winter 1986, pp. 5-18.
_____. 'Un homme supérieure'. Éléments, Spring 1983, pp. 5 -12.
Faye, Guillaume. 'La fin du bas de laine'. Éléments, Spring-Summer 1984, pp. 29-42.
_____. 'Pareto "doxanalyste" '. Nouvelle École, Summer 1981, pp. 73-80.
Ferro, Marc. 'Y-a-t-il "trop de démocratie" en URSS?'. Annales ESC, July-August 1985, pp. 811-825.
Freund, Julien. 'Die Lehre von Carl Schmitt und die Folgen'. Elemente, First Quarter 1986, pp. 21-23.
Gress, David. 'Conservatism in Europe and America'. The World and I, October 1986, pp. 665-678.
_____. 'Benoist: From the Right to the Left'. The World and I, May 1987, pp. 434- 439.
Hewitson, Harold T. 'G.R.E.C.E. Right Side Up'. The Scorpion, Autumn 1986, pp. 20-28.
Kaplan, Roger. 'The Imaginary Third World and the Real United States'. The World and I, May 1987, pp. 443- 446.
Locchi, Giorgio. 'L'histoire'. Nouvelle École, Autumn-Winter, 1975, pp. 183-190.
Molnar, Thomas. 'American Culture: A Possible Threat'. The World and I, May 1987, pp. 440-442.
_____. 'La tentation païenne'. Contrepoint, June 1981, pp. 47-55.
Nisbet, Robert. 'The Fatal Ambivalence'. Encounter, December 1976, pp. 10- 21.
_____. 'The Pursuit of Equality'. Public Interest, Spring 1974, pp. 103 -120.
Ormierès, Sophie. 'Dissidence et dictature de masse en Union Soviétique'. Esprit, October 1986, pp. 45 -52.
Polin, Claude. 'Le libéralisme et l'état providence ou le double dépit amoureux'. Contrepoint, nos. 50- 51, 1985, pp. 59- 69.
Roviello, Anne-Marie. 'Relativiser pour minimiser'. Esprit, October 1987, pp. 56- 69.
Walker, Michael. 'Against All Totalitarianisms'. The Scorpion, Autumn 1986, pp. 3-6.
_____. 'Spotlight on the French New Right'. The Scorpion, Autumn 1986, pp. 8- 14.
Wunenburger, Jean-Jacques. 'Les droits de l'homme, du fondement philosophique à l'illusion idéologique'. Contrepoint(no. 50-51, 1985), pp. 99-109.

الفهرس